toril moi



LYTIES/ TEKSTO POLITIKA

feministinė literatūros teorija

ALK / CHARIBDĖ

toril
moi

toril moi



LYTIES / TEKSTO POLITIKA

feministinė literatūros teorija

iš anglų kalbos vertė
Lina Būgienė ir Viljama Sudikienė

ALK / CHARIBDĖ
2001

Knyga leidžiama remiant Atviros Lietuvos fondui
Knygos vertimą remia MUNIN (Marketing Unit for Norwegian International Non-fiction)

Toril Moi
Sexual/Textual Politics: *Feminist Literary Theory*
Routledge, 1998

Kedrų g. 6 - 401, 2009 Vilnius

Toril Moi
LYTIES/TEKSTO POLITIKA
Feministinė literatūros teorija

Redaktorė Jolita Parvickienė
Maketavo Darius Kubilius

Spausdino AB Spindulys
Gedimino g. 10, 3000 Kaunas
SL 682. Užsakymas 1119

UDK 101.9
Mo-41
ISBN 9986-745-61-6
ISSN 1392-1673

Til mamma og pappa

Turinys

Pratarmė

Šis įvadas į feministinę literatūros teoriją, mano manymu, – pirmasis išsamus šios srities įvadas, išleistas angliškai, skirtas plačiajam skaitytojui, taip pat ir literatūros studentams.[1] Ketinu pateikti du pagrindinius požiūrius į feministinę literatūros teoriją – anglų ir amerikiečių bei prancūzų – smulkiai aptardama iškiliausias kiekvienos srovės atstoves. Nors, tikiuosi, pateikiau tikslų ir suprantamą pagrindinių šios srities tendencijų aprašymą, knyga nesiekia būti plačia feministinių kritinių tyrinėjimų, išleistų nuo septintojo dešimtmečio pabaigos, apžvalga. Lygiai kaip ir nesiūlo literatūros kūrinių skirtingų feministinių aiškinimų arba interpretavimų apžvalgos. Svarbiausias jos tikslas – aptarti metodus, principus ir politiką, kuri lemia feministinės kritikos praktiką.

Vienas svarbiausių feministinės kritikos principų tas, jog joks aprašymas negali būti neutralus. Tad mano feministinės srities pristatymas aiškiai yra kritiškas. Diskutuodama iš pozicijos, kuri dažnai skatina mane nesutikti su kitomis feministėmis, atrodytų, atsidengiu kaltinimams solidarumo su kitomis moterimis stoka. Ar feministės apskritai turėtų viena kitą kritikuoti? Jei feministinė kritika iš tikrųjų nūnai gęsta, o aš taip manau, nes nėra nuoširdžios kritinės polemikos apie metodologijos ir teorinių pasirinkimų potekstes, atsakymas į šį klausimą, žinoma, aiškiai teigiamas. Vidinės diskusijos numalšinimas buvo ryškus bruožas lygiai tokios pat vyrų kairuoliškos politikos, kuriai feministės prieštaravo. Leisti seserystės idėjai uždusinti mūsų politinę diskusiją tikrai nėra konstruktyvus indėlis į feministinę kovą. Kai Simone de Beauvoir buvo paklausta, ar moteris reikėtų kritikuoti taip pat griežtai kaip vyrus, ji atsakė: „Manau, reikia sugebėti pasakyti: „Ne, ne, šitai netinka! Parašykite ką nors kita, pasistenkite padaryti geriau. Nusistatykite aukštesnius standartus! Būti moterimi nepakanka“ (*Simone de Beauvoir šiandien / Simone de Beauvoir Today*, 117).

Svarbiausias feministinės kritikos uždavinys visuomet buvo politinis: ji siekia demaskuoti patriarchalines praktikas, o ne išsaugoti jas amžiams. Todėl pa-

sistengiau savo kritiką apie kitų feminisčių teorines pozicijas išdėstyti iš aiškiai feministinės politikos požiūrio taško: juk galų gale pirmiausia šioje žemėje mes, kaip feministės, turime sugebėti įteisinti savo darbą. Vis dėlto konstruktyvi kritika privalo nurodyti vietą, iš kurios kalbama; paprasčiausiai pasakyti: „Kalbu kaip feministė" – nepakankamai atsakinga. Kaip daugelis kitų akademinių feminisčių, kalbu kaip moteris, tik vieną koją įkėlusi į vyro dominuojamą profesiją. Taip pat kalbu kaip norvegė, dėstanti prancūzų literatūrą Anglijoje, kaip svetimtautė ir Prancūzijoje, ir angliškai kalbančiame pasaulyje, tad kaip moteris, rašanti užsienio kalba apie dalykus, kuriems daugeliu atžvilgių esu marginali. Žinoma, bet koks marginalumas yra reliatyvus: aš taip pat kalbu ir kaip baltaodė europietė, išmokslinta Vakarų minties pagrindinės srovės, štai kodėl jaučiu, kad klausimai, kuriuos iškėlė žemyno, britų ir amerikiečių feminizmas, tebeturi lemiamos reikšmės mano kritinei ir politinei praktikai.

Ir galiausiai: terminai „anglų ir amerikiečių" bei „prancūzų" neturi būti suprantami, kaip atstovaujantys grynai nacionalinėms riboms: jie nurodo ne kritikių gimimo vietą, o intelektualinę tradiciją, pagal kurią jos dirba. Todėl daugelio Anglijos ir Amerikos moterų, smarkiai paveiktų prancūzų minties, nelaikau „anglų ir amerikiečių" kritikėmis.

Norėčiau padėkoti Clare Hall iš Kembridžo už man suteiktą Hambro stipendiją 1981–1982 metams; nors iš tikrųjų knygą parašiau ne ten, metai Kembridže leido man permąstyti daugelį šiame tekste iškeltų klausimų. Energinga Kate Belsey parama labiausiai padėjo atplėšti projektą nuo žemės. Taip pat esu dėkinga daugeliui savo skaitytojų Australijoje už skatinamus atsiliepimus 1983 m. vasarą; jie suteikė taip reikalingą padrąsinimą ir pasitikėjimą savimi. Taip pat norėčiau padėkoti Penny Boumelhai, Laurai Brown, Terry Eagletonui ir savo redaktoriui Terence'ui Hawkesui už konstruktyvią kritiką.

Lady Margaret Hall
Oksfordas

Patikslinimai

Šiek tiek kitokia „Kas bijo Virginios Woolf?“ versija pasirodė leidinyje *The Canadian Journal of Social and Political Theory* (1985) 9, I–2, žiema/pavasaris.

Ištraukos iš pirmosios dalies 3-io ir 4-o skyriaus bei antrosios dalies 4-as skyrius buvo panaudoti esė, pavadintai „Lyties/teksto politika“, leidinyje Francis Barker *et al.* (ed.) (1983) *The Politics of Theory. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1982*, Colchesteris, Esekso universitetas, 1–14.

Pastaba

Išsamios bibliografinės nuorodos išvardytos knygos gale. Viso teksto įterptinė dokumentacija suteikia tik tiek informacijos, kiek būtina susirasti darbą nuorodų sąraše. Kartais įterptinės nuorodos nebuvo reikalingos. Pavyzdžiui, „Janine Chasseguet-Smirgel aptarė moterų kūrybiškumo problemą“, – priklauso vieninteliam Chasseguet-Smirgel darbui, įtrauktam į cituotų darbų sąrašą. Todėl įterptinės nuorodos aptariamai knygai ar straipsniui pateiktos tik tada, kai į galutinį nuorodų sąrašą įtraukta daugiau nei vienas tos pačios autorės darbas.

Įvadas
KAS BIJO VIRGINIOS WOOLF? FEMINISTINIAI WOOLF SKAITYMAI

Apibendrintas atsakymas į šio skyriaus antraštėje keliamą klausimą, regis, būtų toks: nemažai kritikių feminisčių. Žinoma, nieko nuostabaus, kad daugelis kritikų vyrų laiko Woolf lengvabūde, bohemiška ir menkaverte Bloomsbury estete, tačiau tai, kad šios didžios feministės rašytojos nepripažįsta daugybė jos dukterų – Anglijos ir Amerikos feminisčių, – reikia plačiau paaiškinti. Pavyzdžiui, garsi kritikė feministė Elaine Showalter subtiliai parodo nutolstanti nuo Woolf, pakeisdama jos knygos pavadinimą. *Savas kambarys* (*A Room of One's Own)* Showalter paverčia *Jų literatūra* (*A Literature of Their Own*), tuo lyg mėgindama parodyti savo probleminį atsitraukimą nuo moteriškosios literatūros tradicijos, kurią su meile nagrinėja savo knygoje.

Šiame skyriuje pirmiausia aptarsiu kai kuriuos neigiamus feminisčių atsiliepimus apie Woolf, pavyzdžiu imdama ilgą ir išsamų Elaine Showalter skyrių apie Woolf knygoje *Jų literatūra*. Po to nurodysiu keletą kitokio, pozityvesnio Woolf vertinimo aspektų, o pabaigoje apibendrinsiu ryškesnius feministinio požiūrio į Woolf bruožus. Šios apžvalgos tikslas – nušviesti ryšį tarp feministinės kritikos interpretavimų ir juos pagrindžiančių, dažnai nesąmoningų teorinių ir politinių prielaidų.

Woolf nepripažinimas

Didesnę skyriaus apie Woolf dalį Elaine Showalter skiria Woolf biografijai ir *Savo kambario* aptarimui. Skyriaus pavadinimas – „Virginija Woolf ir skrydis į androginiją“ – rodo autorės požiūrį į Woolf tekstus. Ji mėgina įrodyti, kad pačiai Woolf androginijos konceptas, kurį Showalter apibrėžia kaip „emocijų srities, apimančios vyriškus ir moteriškus elementus, visišką pusiausvyrą ir kontrolę“ (263), buvo „mitas, padėjęs jai išvengti konfrontacijos su savo pačios skausmingu moteriškumu ir leidęs užsmaugti ir nuslopinti savo pyktį bei ambicijas“

(264). Showalter atrodo, jog labiausiai feminizmui Woolf nusidėjo tuo, kad: „netgi atskleisdama feministinį konfliktą, Woolf norėjo jį peržengti. Jos troškimas patirti iš tiesų buvo noras pamiršti patirtį" (282). Woolf teiginį, kad didis rašytojas yra androginiškos prigimties, Showalter laiko bėgimu nuo „kamuojančio feminizmo" (282) ir įžvelgia tokį bėgimą *Kambaryje*.

Pradėdama šios esė aptarimą, Showalter pareiškia:

> Labiausiai stebina knygos teksto ir struktūros įtaiga, žaismingumas, pokalbio tema... *Kambario* technika panaši kaip ir Woolf fikcijose, ypač *Orlando*, parašytame tuo pačiu metu: kartojimas, hiperbolė, parodija, sąmojis ir daugybė požiūrio taškų. Kita vertus, nepaisant spontaniškumo bei intymumo iliuzijos, *Savas kambarys* – nepaprastai beasmenė ir gynybiška knyga.
> (282)

Showalter parodo, kad „kartojimas, hiperbolė, parodija, sąmojis ir daugybė požiūrio taškų" *Kambaryje* tiktai padeda sukurti „didžiulę įtaigą" ir atitraukia dėmesį nuo pranešimo, kurį Woolf mėgina perteikti savo esė. Ji toliau protestuoja prieš *Kambario* beasmeniškumą, kylantį iš to, kad Woolf vartojamas daugiabalsis pasakotojo „aš" suskyla į daugybę pasikartojančių subjekto požiūrio atmainų ir pokyčių, palikdamas kritikui dorotis ne su vienu vieningu požiūriu, o su gausybe perspektyvų. Juo labiau, kad Woolf nesiteikia išsamiai ir aiškiai atskleisti savo asmeninės patirties, bet visaip ją slepia ir parodijuoja tekste, įpareigodama Showalter aiškinti mums, jog „Fernhamas" iš tiesų *yra* Newnhamo koledžas, jog „Oxbridge'as" iš tiesų *yra* Kembridžas ir t.t.

Tokia technika, sukelianti gausybę nuolat kintančių perspektyvų, akivaizdžiai erzina Showalter, ir ši galų gale pareiškia, jog: „Visa tai daro knygą erzinamą, apgaulingą, nepagaunamą; Woolf žaidžia su skaitytojais, neketindama būti visiškai rimta, atmesdama bet kokią nuoširdžią ar ardomąją intenciją" (284). Anot Showalter, vienintelis būdas, kuriuo feministė gali deramai perskaityti knygą, – tai „atsiriboti nuo pasakojamosios jos strategijos" (285): ir jeigu ši sugebės tai padaryti, pamatys, jog *Kambarys* anaiptol nėra labai išlaisvinantis tekstas:

> Jei sugebėsime pažvelgti į *Savą kambarį* kaip į literatūrinės moterų esteticizmo istorijos dokumentą ir atsiriboti nuo pasakojamosios jo strategijos, tai androginijos bei savo kambario konceptai nebebus nei tokie išlaisvinantys, nei akivaizdūs, kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio. Jie turi tamsiąją pusę – tremtinio ir eunucho sferą.
> (285)

Pasak Showalter, Woolf rašymas nuolat išvengia kritiko vertinimo, nes jam ne-

įmanoma pritaikyti vieningo regėjimo kampo. Toks nepagaunamumas interpretuojamas kaip autentiškų feministinių dvasios būsenų, t.y. „pykčio ir susvetimėjimo“ (287), atsisakymas ir kaip duoklė Bloomsbury idealui – „meno ir politikos atskyrimui“ (288). Showalter mano, jog šis atskyrimas akivaizdus, nes Woolf „vengia vaizduoti savo pačios patirtį“ (294). Kadangi šis vengimas kliudo Woolf produkuoti iš tikrųjų feministinį darbą, Showalter natūraliai išveda, jog *Trys ginėjos (Three Guineas)* ir *Kambarys* kaip feministinės esė yra nevykusios.

Mano manymu, atsiriboti nuo *Kambario* pasakojamųjų strategijų yra tolygu visiškai jo neskaityti, o Showalter nepakantumą esė atžvilgiu kur kas labiau lemia formos ir stiliaus bruožai negu idėjos, kurias ji ekstrapoliuoja kaip esė turinį. Tačiau, norint geriau tai pagrįsti, būtina pirmiausia atidžiai išnagrinėti teorines estetikos ir politikos ryšio prielaidas, kurias galima įžvelgti Showalter skyriuje.

Showalter savo teorinio pagrindo niekur *Jų literatūroje* nepaaiškina. Bet iš to, ką jau esame įžvelgę, vis dėlto protinga būtų teigti, jog ji įsitikinusi, kad tekstas turi atspindėti autorės patirtį, ir kuo autentiškiau skaitytoja šią patirtį jaučia, tuo tekstas vertingesnis. Anot Showalter, Woolf esė nesugeba perteikti skaitytojai jokios tiesioginės patirties daugiausiai dėl to, kad Woolf, kaip aukštojo luomo moteriai, trūko neigiamos patirties, būtinos gerai rašytojai feministei. Pasak Showalter, tai ypač akivaizdu *Trijose ginėjose*:

> Šiuo atveju Woolf pakišo koją jos atsiskyrimas nuo pagrindinės moteriškosios srovės. Nemaža žmonių supykdė knygos klasinės prielaidos, taip pat ir politinis jos naivumas. Tačiau svarbiau tai, kad Woolf buvo atkirsta nuo kasdienio moterų, kurias ji troško įkvėpti, gyvenimo supratimo; būdinga tai, jog ji maištavo kaip tik prieš tuos moterų patirties aspektus, kurių pati niekada asmeniškai neišmanė, ir vengė atskleisti savo pačios patirtį.
>
> (294)

Taigi Showalter pritardama cituoja Q. D. Leavis „negailestingai tikslią apžvalgą *Scrutiny* žurnale“, nes „Leavis iškėlė moterų patirties klausimą ir parodė, kad Woolf nieko apie ją nenutuokė“ (295).

Šitaip Showalter netiesiogiai apibrėžia veiksmingą feministinį rašymą, kaip darbą, pateikiantį galingą asmeninės patirties socialinėje terpėje raišką. Pagal šį apibrėžimą Woolf esė negali būti nė itin politiškos. Showalter požiūris šiuo klausimu atskleidžia didelį palankumą rašymo formai, paprastai žinomai kaip kritinis arba buržuazinis realizmas, kuris nepaprastai trukdo pripažinti Virginios Woolf modernizmo vertę. Neatsitiktinai vienintelis žymus literatūros teoretikas, kurį Showalter mini skyriuje apie Woolf, yra marksistas kritikas Georgas

Lukácsas (296). Žinant, kad pačią Showalter sunku apkaltinti polinkiu į marksizmą, ši sąjunga kai kurioms skaitytojoms gali pasirodyti keista. Tačiau Lukácsas buvo didelis realistinio romano, kurį jis laikė aukščiausia naratyvinės formos kulminacija, šalininkas. Pasak jo, didiesiems realistams, pavyzdžiui, Balzacui ar Tolstojui, pasisekė reprezentuoti žmogaus gyvenimo visumą socialiniu kontekstu ir šitaip atskleisti pagrindinę istorijos tiesą – „nenutrūkstamą, pažangią žmonijos raidą“ (Lukácsas, 3). Pasiskelbęs „proletariniu humanistu“, Lukácsas teigia, jog „proletarinio humanizmo siekis yra rekonstruoti visą žmogaus asmenybę, išlaisvinti ją nuo deformavimo ir susiskaldymo, kuriuos ji patyrė klasinėje visuomenėje“ (5). Didžiąją klasikinę meno tradiciją jis supranta kaip pastangas stiprinti šį asmenybės vientisumo idealą netgi tokiomis istorinėmis sąlygomis, kai tai įgyvendinti įmanoma tik mene.

Reikiamą meno objektyvumo lygį, pateikiant žmogų tiek kaip privatų individą, tiek ir kaip viešuomenės pilietį, galima pasiekti tiktai vaizduojant *tipus*. Pasak Lukácso, tipas – tai „savita sintezė, organiškai susiejanti charakterių ir situacijų bendrumus ir skirtumus“ (6). Toliau jis primygtinai įrodinėja, kad „tikrasis didysis realizmas“ yra pranašesnis už visas kitas meno formas:

> Tikras didysis realizmas vaizduoja žmogų ir visuomenę kaip išbaigtas esatis, užuot atskleidęs tik vieną ar kitą jų aspektą. Matuojant tokiu kriterijumi, meno kryptys, apribotos vien tik introspekcija ar vien tik ekstraversija, vienodai nuskurdina ir iškraipo realybę. Taigi realizmas yra trimatiškumas, visapusiškumas, suteikiantis charakteriams bei žmonių ryšiams nepriklausomą gyvenimą.
>
> (6)

Laikantis tokio požiūrio į meną, aišku, kad Lukácsui kiekvienas menas, parodantis „išbaigtos asmenybės skilimą į viešąją ir privačiąją“, prisideda prie „žmogaus esmės iškraipymo“ (9). Nesunku suprasti, kaip šis Lukácso estetikos aspektas galėtų patraukti daugelį feminisčių. Didžiausias Patricios Stubbs priekaištas visiems romanams, parašytiems 1880–1920 m. tiek vyrų, tiek moterų, – kad jie nepateikia viso moterų privataus ir darbo gyvenimo; be to, Stubbs pakartoja Showalter prieštaravimą Woolf fikcijoms pareikšdama, kad „Woolf nuosekliai nesistengia kurti naujų moterų tipų ir įvaizdžių“ ir kad šį „nesugebėjimą perteikti savo feminizmą romanuose, atrodo, nulėmė, bent iš dalies, jos estetinės teorijos“ (231). Bet pats naujų, realistinių moterų įvaizdžių poreikis rodo, jog net neabejojama, kad rašytojos feministės turėtų norėti naudoti realistines fikcijos formas. Taigi ir Stubbs, ir Showalter atmeta tai, ką laiko Woolf polinkiu nugramzdinti viską „į subjektyvaus suvokimo ūkanas“ (Stubbs, 231), rizikuodamos pa-

kartoti stalinistinę Lukácso nuomonę apie modernistinio rašymo „reakcingumą“. Lukácsui modernizmas – tai ryškiausia fragmentiško, subjektyvistinio, individualistinio psichologizmo, būdingo kapitalizmo slegiamam ir išnaudojamam subjektui, forma[1]. Anot jo, futurizmas ir siurrealizmas, Joyce'as ir Proustas buvo dekadentiški, regresyvūs didžiojo antihumanisto Nietzsche's palikuonys, o jų menas pasitarnavo fašizmui. Tikrai tvirtą, nepalaužiamą tikėjimą humanistinėmis vertybėmis teigiantis menas galėjo tapti veiksmingu ginklu kovoti su fašizmu. Šis visuotinis humanistinės estetikos iškėlimas leido Lukácsui dar 1938 m. paskelbti, jog didžiaisiais pirmosios XX a. pusės rašytojais neabejojamai bus paskelbti Anatole'is France'as, Romainas Rolland'as bei Thomas ir Heinrichas Mannai.

Showalter, žinoma, nėra *proletarinė* humanistė kaip Lukácsas. Tačiau ir jos literatūros kritikoje atsiskleidžia tvirtas, neabejotinas tikėjimas ne proletarinio, bet tradicinio buržuazinio, liberalios individualistinės krypties humanizmo vertybėmis. Kur Lukácsas mato harmoningo „vientisos asmenybės“ ugdymo stabdymą ir žlugdymą, nulemtą nežmoniškų socialinių kapitalizmo sąlygų, Showalter įžvelgia moters potencialo engimą, kurį lemia negailestingas patriarchalinės visuomenės seksizmas. Tiesa, Lukácso, regis, visai nedomina specifinės *moterų* problemos, patriarchato sudaromi sunkumai joms tapti vientisomis ir harmoningomis asmenybėmis; be abejonės, jis naiviai manė, jog sukūrus komunizmą visi, taip pat ir moterys, taps laisvomis būtybėmis. Lygiai taip pat tiesa, kad Showalter savo kritikoje visai nesidomi būtinybe kovoti su kapitalizmu ir fašizmu. Reikalaudama, kad reikalingas politiškas menas, ji apsiriboja kova su seksizmu. Todėl ji nepripažįsta Virginią Woolf sukūrus labai originalią teoriją apie seksizmo ir fašizmo ryšį *Trijose ginėjose*; ir neatrodo, kad ji pritartų Woolf pastangoms toje pačioje esė susieti feminizmą su pacifizmu. Apie šią esė ji tepasako:

> *Trijų ginėjų* skambesys netikras. Esė kalba pernelyg dažnai tėra tuščiažodžiavimai ir klišės; stilistinės pakartojimų, hiperbolių, retorinių klausimų gudrybės, pagyvinančios *Savą kambarį*, čia tampa įkyrios ir isteriškos.
> (295)

Tradicinis Showalter humanizmas gana akivaizdžiai iškyla paviršiun, kai ji pirmiausia atmeta Woolf dėl pernelyg didelio subjektyvumo, pasyvumo ir mėginimo išvengti moteriškosios lyties tapatumo puolant į androginijos idėjos glėbį, o paskui priekaištauja Doris Lessing, kad ši paskutinėse savo knygose „moteriškąjį ego“ įtraukia į platesnę kolektyvinę sąmonę (311). Abiejų rašytojų trūkumai tie patys: nors ir skirtingai, jos abi nepripažįsta, kad individui būtina išsiugdyti vientisą, integralų savo tapatumą. Woolf ir Lessing radikaliai naikina aš vienti-

sumo sampratą – pagrindinį Vakarų vyriško humanizmo konceptą ir vieną iš Showalter feminizmo ramsčių.

Lukácso, kurį netiesiogiai palaiko Stubbs ir Showalter, požiūriu, politika yra teisingas turinys, pateikiamas tinkama realistine forma. Stubbs akimis, Virginiai Woolf nepasisekė, nes ji nesugebėjo „teisingai pavaizduoti moterų", t.y. vienodai gerai parodyti privatumo ir viešumo. Showalter savo ruožtu apgailestauja, kad Woolf pritrūko jautrumo, „būdams, kuriais [moteriškoji patirtis] sustiprino [moteris]" (285). Tokios kritikos potekstėje glūdi mintis, jog gera feministinė fikcija turi pateikti tikrus stiprių moterų, su kuriomis skaitytoja galėtų susitapatinti, įvaizdžius. Kaip tik tai siūlo Marcia Holly straipsnyje, pavadintame „Sąmonė ir autentiškumas: feministinės estetikos link". Pasak Holly, naujoji feministinė estetika gali nusigręžti „nuo formaliosios kritikos ir reikalauti, kad mes vertintume pagal autentiškumo standartus" (4). Holly, irgi cituodama Lukácsą, taip pat teigia, kad kaip feministės:

> Mes siekiame tikrai revoliucinio meno. Tam tikro dalyko turinys, aišku, neturi būti feministinis, kad darytų jį humanistinį, taigi ir revoliucinį. Revoliucinis menas yra toks, kuris veikiau geriau atskleidžia žmogaus padėties esmę, užuot įamžinęs klaidingas ideologijas.
>
> (42)

Anot Holly, ši universalizuojančios humanistinės estetikos kryptis leidžia ieškoti stiprių, raiškių moterų reprezentacinėje literatūroje. Tai primena 1934 m. Tarybinių rašytojų kongreso reikalavimus socialistiniam realizmui. Tik vietoje stiprių ir laimingų traktorininkų ir fabrikų darbininkų mums dabar, matyt, reikėtų reikalauti stiprių ir laimingų *traktorininkių*. „Realizmas, – sako Holly, – pirmiausia reikalauja nuosekliai (be prieštaravimų) suvokti tuos dalykus (emocijas, motyvus, konfliktus), kurie nagrinėjami darbe" (42). Susiduriame su dar vienu Showalter vieningos vizijos reikalavimo variantu, su jos piktinimusi, kad Woolf remiasi besikeičiančiais pliuralistiniais požiūriais, neleisdama sutapatinti savęs nė su vienu iš daugelio jos teksto „aš"; taigi ginčo ratas užsidarė.

Feministėms, kaip Showalter ir Holly, nesiseka suprasti, kad jų atstovaujamas tradicinis humanizmas iš tiesų yra patriarchalinės ideologijos dalis. Jo branduolys yra besiūlis vientisas „aš" – individualus arba kolektyvinis, – paprastai vadinamas „Žmogumi". Kaip pasakytų Luce Irigaray arba Hélène Cixous, šis integruotas „aš" iš tiesų yra falinis „aš", sukurtas pagal savimi patenkinto galingo falo modelį. Būdamas didingai autonomiškas, jis atsikrato visų savo konfliktų, prieštaravimų ir dvilypumų. Pasak šios humanistinės ideologijos, aš yra *vienintelis* istorijos ir literatūros teksto *autorius*: humanistinis kūrėjas yra poten-

cialus, falinis ir vyriškas; autorius su savo tekstu yra toks pat, kaip Dievas su savo pasauliu[2]. Istorija, arba tekstas, yra ne kas kita kaip šio unikalaus individo „raiška“: visas menas tampa autobiografija, vien tik langu į aš ir pasaulį, be jokios savo paties realybės. Tekstas redukuojamas į pasyvią, „moterišką“ neginčijamo, „nekintamo“, „vyriško“ pasaulio, arba aš, refleksiją.

Kaip išgelbėti Woolf feministinei politikai: keletas alternatyvaus skaitymo aspektų

Ką tik aptarėme kai kuriuos nematomus Lukácso perspektyvos aspektus, slypinčius dabartinėje humanistinėje kritikoje. Didžiausias tokio požiūrio trūkumas akivaizdus jau iš to, kad jis neleidžia feminizmui priimti didžiausios praeito šimtmečio britės rašytojos darbų, nors Woolf buvo ne tik labai talentinga romanistė, bet ir atvira feministė bei atsidavusi kitų moterų raštų skaitytoja. Nekyla abejonių, kad jei kritikės feministės nesugeba teigiamai politiškai ir literatūriškai įvertinti Woolf raštų, tai kalti ne Woolf tekstai, o jų pačių kritinės ir teorinės pozicijos. Bet ar turi feministės alternatyvą tokiam negatyviam Woolf skaitymui? Pažvelkime, ar kitoks teorinis nusistatymas neišgelbėtų Virginios Woolf feministinei politikai[3].

Showalter pageidauja, kad literatūros tekstas suteiktų skaitytojui tam tikrą saugumą, tvirtą perspektyvą vertinti pasaulį. Woolf, kita vertus, praktikavo šiandien vadinamą „dekonstruktyvią“ rašymo formą, paremtą dvilype diskurso prigimtimi ir ją atskleidžiančią. Savo tekstais Woolf praktiškai parodo, kad neįmanoma kalbos susaistyti viena pagrindine reikšme. Pagal prancūzų filosofą Jacques'ą Derrida, kalba struktūruota kaip nepaliaujamas reikšmės skaidymasis, todėl kiekvieną esminės, visiškai stabilios reikšmės paiešką reikėtų laikyti metafizine. Nėra jokio galutinio elemento, jokio pamatinio vieneto, jokio *transcendentinio signifikato*, kuris būtų *savaime* reikšmingas ir išvengtų nuolatinio lingvistinio skaidymosi ir skirtumo. Laisvas signifikantų žaismas niekad neduos galutinės, vieningos reikšmės, kuri savo ruožtu pagrįstų ir paaiškintų visas kitas[4]. Tokios teksto ir kalbos teorijos pagrindu ir galime aiškinti žaismingas Woolf perspektyvos slinktis ir pokyčius tiek fikcijoje, tiek ir *Kambaryje* kaip kažką daugiau nei vien piktą troškimą paerzinti rimtą kritikę feministę. Sąmoningai panaudodama judrią, jausminę kalbos prigimtį, Woolf atmeta metafizinį esencializmą, slypintį patriarchalinėje ideologijoje, kuri skelbia Dievą, Tėvą, arba falą, transcendentiniu jo signifikatu.

Tačiau Woolf eina dar toliau: ji rašo ne tik neesencialistine forma. Ji labai skeptiškai įvertina vyrišką humanistinį esmiško žmogaus tapatumo konceptą.

Koks gali būti šis sau tapatus tapatumas, jei visos reikšmės tėra nepaliaujamas skirtumo žaismas, jei *nebuvimas* yra toks pat reikšmės pagrindas kaip ir buvimas? Humanistinį tapatumo konceptą ginčija ir psichoanalitinė teorija, kurią, be abejo, Woolf išmanė. „Hogarth Press", įsteigta Virginios ir Leonardo Woolfų, paskelbė pirmuosius pagrindinių Freudo darbų vertimus į anglų kalbą, o kai 1939 m. Freudas atvyko į Londoną, Virginia Woolf buvo nuėjusi jo aplankyti. Žinoma ir tokia intriguojanti smulkmena, kad Freudas įteikė jai narcizą.

Woolf, kaip ir Freudas, manė, jog pasąmonės paskatos ir troškimai nuolat veikia mūsų sąmoningas mintis ir veiksmus. Psichoanalizei žmogiškasis subjektas yra sudėtinga esybė, ir sąmonė sudaro tik menką jos dalį. Pripažįstant tokią nuomonę apie subjektą, nebeįmanoma teigti, jog netgi sąmoningi mūsų norai ir jausmai kyla iš vientiso aš, nes mes neturime supratimo apie galimus neribotus pasąmonės procesus, formuojančius mūsų sąmoningą mąstymą. Todėl sąmoningą mąstymą turime suvokti kaip „jau nulemtą" daugybės struktūrų, susipynusių į nestabilų darinį, kurį liberalieji humanistai vadina aš. Šios struktūros apima ne tik nesąmoningus seksualinius troškimus, baimes ir fobijas, bet ir gausybę prieštaringų duomenų, socialinių, politinių, ideologinių veiksnių, apie kuriuos taip pat nieko nežinome. Antihumanistas pasakytų, kad kaip tik šis painus prieštaringų struktūrų raizginys produkuoja subjektą ir jo patirtis, o ne atvirkščiai. Toks įsitikinimas niekaip nemenkina individo patirties tikrumo ar vertės; tiesiog tai reiškia, jog ši patirtis gali būti suprasta tik ištyrinėjus daugybę jos determinantų. Sąmoningas mąstymas yra tik vienas iš jų, ir tai labai nepatikimas. Jei šį požiūrį taikysime literatūros tekstui, pamatysime, kad vientiso individo „aš", lyties tapatybės ar netgi „teksto tapatybės" paieškos literatūros kūriniuose turi būti vertinamos kaip drastiškai reduktyvios.

Kaip tik todėl Showalter pasiūlymas atsiriboti nuo pasakojamųjų teksto strategijų yra tolygus siūlymui apskritai jo neskaityti. Juk tik nuodugniai išnagrinėję visų lygių teksto strategijas galėsime atskleisti tam tikrus konfliktiškus, prieštaringus elementus, kurie sudaro kaip tik *šį* tekstą, turintį kaip tik šiuos žodžius ir šią sandarą. Humanistų troškimas vieningos vizijos ar minties (arba, kaip sako Holly, „neprieštaringo pasaulio suvokimo") iš tiesų yra reikalavimas skaityti literatūrą griežtai reduktyviai – šitaip skaitant net ir tokią eksperimentuotoją rašytoją kaip Woolf lieka mažai vilčių suprasti svarbiausias problemas, kurias kelia pionieriški teksto produkavimo būdai. „Neprieštaringas pasaulio suvokimas", anot Lukácso oponento marksisto Bertoldo Brechto, ir yra reakcingas.

Prancūzų filosofė feministė Julia Kristeva aiškino, jog modernistinė Lautréamonto, Mallarmé ir kitų poezija yra „revoliucinė" rašymo forma. Modernis-

tinis eilėraštis, jo netobuli vaizdai, elipsės, lūžiai, loginių konstrukcijų trūkumas – tai toks rašymo būdas, kai kūno ir pasąmonės ritmai pajėgia pralaužti griežtą racionalistinį konvencionalios socialinės reikšmės luobą. Kadangi šią konvencionalią socialinę reikšmę Kristeva laiko struktūra, nulemiančia visą simboliškumo tvarką, t.y. visas žmogiškas socialines ir kultūrines institucijas, tai simboliškumo kalbos fragmentiškumas modernistinėje poezijoje jai atrodo esąs visuotinės *socialinės* revoliucijos paralelė ir pranašas. Taigi, anot Kristevos, egzistuoja *specifinė rašymo praktika*, kuri jau svaime yra „revoliucinė“, analogiška lyties bei politikos transformacijai, ir tai, kad ji egzistuoja, liudija esant įmanoma iš vidaus pakeisti ortodoksinės visuomenės simboliškumo tvarką[5]. Tad galima teigti, jog Woolf atsisakymas vartoti savo esė vadinamą racionalistinę ar loginę rašymo formą be jokių fikcinių technikų rodo tokį patį atotrūkį nuo simboliškumo kalbos, kaip ir nuo technikų, kurias vartoja daugelyje savo romanų.

Be to, Kristeva aiškina, kad daugelis moterų sugebės leisti vadinamoms pasąmonės „spazminėms jėgoms“ suardyti jų kalbą, nes turi stiprų ryšį su ikiedipiniu motinos simboliu. Tačiau jeigu šios pasąmonės pulsacijos visiškai užvaldytų subjektą, jis galėtų būti nubloškstas atgal į ikiedipinį, arba vaizduotės, chaosą, ir jam galėtų išsivystyti kai kurie psichikos negalavimai. Kitaip sakant, subjektas, kurio kalba leidžia šioms jėgoms suardyti simboliškumo tvarką, smarkiai rizikuoja tapti pamišėliu. Šiuo kontekstu periodiški Woolf psichikos negalios priepuoliai gali būti siejami su jos tekstų strategijomis ir su jos feminizmu. Juk simboliškumo tvarka yra patriarchalinė tvarka, kurią valdo Tėvo įstatymas, ir kiekvienas subjektas, kuris mėgina ją sužlugdyti, leidžia pasąmonės jėgoms prasibrauti pro simboliškumo slopinimą, maištauja prieš šią tvarką. Woolf pati skaudžiai pajuto patriarchalinio psichiatrinio sluoksnio prievartą, ir *Ponia Delovei (Mrs.Dalloway)* ne tik kandžiai pajuokia šią profesiją (jos atstovas seras Viljamas Bredšovas), bet ir nepaprastai įžvalgiai pavaizduoja protą, apimtą „vaizduotės“ chaoso, – tai Septimuso Smito paveikslas. Septimusą iš tikrųjų galime laikyti neigiama paralele Klarisai Delovei, kuri pati nenuslysta į grėsmingą pamišimo bedugnę tik todėl, kad sugeba užgniaužti savo aistras ir troškimus, tapti šalta, bet puikia moterimi, kuria taip žavimasi patriarchalinėje visuomenėje. Woolf parodo ir pasąmonės impulsų prasiveržimo keliamą pavojų, ir kainą, kurią moka moteris, jeigu sėkmingai išsaugo sveiką protą, šitaip išlaikydama šiokią tokią pusiausvyrą tarp vadinamo „moterų“ pamišimo sureikšminimo ir pernelyg skuboto simboliškumo tvarkos vertybių atsisakymo[6].

Akivaizdu, kad Juliai Kristevai asmenybės revoliucinį potencialą lemia ne biologinė lytis, o jo arba jos užimama subjekto pozicija. Jos pažiūros į feministinę politiką atspindi šį biologizmo ir esencializmo atmetimą. Ji aiškina, jog į fe-

ministinę kovą istoriškai ir politiškai reikia žiūrėti kaip į trijų lygmenų kovą, kurią schemiškai galima apibendrinti taip:

1. Moterys reikalauja lygiai dalyvauti simboliškumo tvarkoje. Liberalusis feminizmas. Lygybė.
2. Moterys atmeta vyriškąją simboliškumo tvarką dėl skirtumo. Radikalusis feminizmas. Moteriškumo išaukštinimas.
3. (Tai pačios Kristevos pozicija.) Moterys neigia vyriškumo ir moteriškumo dichotomiją kaip metafizinę.

Kaip tik trečiasis požiūris sugriovė vyriškumo ir moteriškumo opoziciją ir todėl neišvengiamai meta iššūkį pačiai tapatumo sąvokai. Kristeva rašo:

> Trečiuoju požiūriu, kuriam aš labai pritariu, – kurį aš įsivaizduoju? – pačią vyro/moters dichotomiją, kaip dviejų konkuruojančių esybių opoziciją, galima priskirti *metafizikai*. Ką gali „tapatumas“, net ir „lyties tapatumas“, reikšti naujoje teorinėje bei mokslinėje erdvėje, kurioje metamas iššūkis pačiai tapatumo sąvokai?
>
> („Women's time“, 33, 34)

Reikėtų šiek tiek paaiškinti antrosios ir trečiosios pozicijų santykį. Jeigu ginant trečiąją poziciją visiškai atmetama antroji pakopa (o aš nemanau, kad taip yra), daroma apmaudi politinė klaida. Feministėms ir toliau tebėra *politiškai* svarbu ginti moteris *kaip* moteris, kad atsispirtume patriarchalinei priespaudai, kuri skrupulingai niekina moteris *kaip* moteris. Tačiau „nedekonstruota antrosios pakopos“ feminizmo forma, nesuvokusi metafizinės lyties tapatumo prigimties, rizikuoja virsti atvirkštine seksizmo forma. Taip įvyksta nekritiškai perimant tas pačias metafizines kategorijas, kurias sukūrė patriarchalizmas, kad išlaikytų moteris jų vietoje, nors ir mėginama suteikti šioms senosioms kategorijoms naujų feministinių vertybių. Kristevos „dekonstruoto“ feminizmo formos pripažinimas palieka viską kaip buvus – mūsų politinės kovos pozicijos nesikeičia, – bet, kita vertus, radikaliai pakeičia patį šitos kovos prigimties supratimą.

Aš manyčiau, čia Kristevos feminizmas pakartoja beveik prieš šešiasdešimt metų Virginios Woolf gintą požiūrį. Vertinant šiuo aspektu, *Į švyturį* (*To the Lighthouse*) atskleidžia destruktyvią metafizinio tikėjimo tvirtais ir nekintamais lyčių tapatumais prigimtį. Jiems atstovauja ponas ir ponia Ramsei, o Lily Briskou (menininkė) yra subjektas, kuris griauna šią opoziciją, jaučia jos pražūtingą įtaką ir mėgina, kiek leidžia vis dar griežta patriarchalinė tvarka, gyventi kaip savarankiška moteris, – nepaisydama luošinančių lyties tapatumo rėmų, į kuriuos visuomenė mėgina ją įsprausti. Kaip tik šiuo kontekstu reikėtų nagrinėti ir

svarbų Woolf androginijos konceptą. Tai nėra, pasak Showalter, bėgimas nuo fiksuotų lyties tapatumų, bet klaidinančios jų metafizinės prigimties pripažinimas. Woolf ne bėga nuo šių sąvokų, kad jų bijo, o atmeta jas, nes supranta, kas jos yra. Ji suprato, jog tikrasis feministinės kovos tikslas ir privalo išardyti pražūtingas binarines vyriškumo ir moteriškumo opozicijas.

Carolyna Heilburn puikioje knygoje *Androginijos link* (*Toward Androgyny*), išleistoje 1973 m., panašiai apibrėžia androginiją, kurią supranta kaip „nesuvaržytos ir todėl visiškai neapibrėžtos prigimties" konceptą (xi). Vėliau nutarusi, kad būtina atskirti androginiją nuo feminizmo, netiesiogiai apibūdino Woolf kaip nefeministę, atskirdama, regis, rėmėsi tikėjimu, jog tik pirmosios dvi iš trijų Kristevos nurodytų kovos pakopų gali būti laikomos feministinėmis strategijomis. Ji pripažįsta, kad dabarties visuomenėje būtų sunku atskirti androginijos ir feminizmo šalininkus, „nes vyrai turi galią, o moterys politiškai silpnos" (xvi–xvii), tačiau nedaro išvados, kad feministės galėtų išties trokšti androginijos. Priešingai negu Heilburn, drauge su Kristeva pabrėžčiau, kad teorija, reikalaujanti dekonstruoti lyties tapatybę, yra pati tikriausia feministinė teorija. Dėl Woolf klausimas greičiau būtų toks: ar labai pažangus feminizmo siekių supratimas nekliudė jai užimti pažangios politinės pozicijos tų laikų feministinėje kovoje? Remdamiesi jos *Trimis ginėjomis* (ir *Savu kambariu*), atsakytume tiktai neigiamai. Woolf *Trijose ginėjose* pasirodo puikiai suprantanti ir liberalaus, ir radikalaus feminizmo pavojų (Kristevos pirmoji ir antroji pozicijos), todėl argumentuoja už „trečiosios pakopos" poziciją; tačiau nepaisydama savo siekių tvirtai gina moterų teisę į finansinę nepriklausomybę, išsilavinimą, profesijos pasirinkimą – visus svarbiausius 1920–1930 m. feminisčių reikalavimus.

Nacy Toppin Bazin supranta Woolf androginijos konceptą kaip vyriškumo ir moteriškumo *vienybę* – visai priešingai, negu vertinant jį kaip šios priešstatos dekonstrukciją. Bazin manymu, Woolf vartojami vyriškumo ir moteriškumo konceptai išlaiko visą savo esminės reikšmės svorį. Ji aiškina, jog Lily Briskou romane *Į švyturį* turi būti laikoma nė kiek ne mažiau moteriška už ponią Ramsei ir jog androginiškas romano sprendimas yra *pusiausvyra* tarp vyriško ir moteriško „tiesos supratimo" (138). Herbertas Marderis savo *Feminizme ir mene* (*Feminism and Art*), priešingai – gina nuvalkiotą ir tradicinį požiūrį, kad pati ponia Ramsei laikytina androginijos idealu: „Ponia Ramsei – žmona, motina, šeimininkė – yra androginiška gyvenimo menininkė, kurianti visa savo esybe" (128). Heilburn teisi atmesdama tokį aiškinimą ir sakydama:

> Tik apgraibomis užčiuopę kelią pro sentimentalumo ir nereikalingų biografinių duomenų ūkanas, atskleidžiame, kaip toli poniai Ramsei iki androgi-

> nijos ir išbaigtumo, kad ji tokia pat vienpusė ir neigianti gyvenimą, kaip ir jos vyras.
>
> (155)

Daugybė kritikų, kurie kartu su Marderiu ponias Ramsei ir Delovei laiko Woolf moteriškumo idealais, šitaip išduoda savo rudimentinį seksizmą – lytys yra iš pamatų skirtingos, ir taip turi būti – arba prisirišimą prie to, ką Kristeva vadina „antrosios pakopos" feminizmu: moterys skiriasi nuo vyrų ir atėjo laikas joms išaukštinti savo lytį. Mano manymu, abiem atvejais Woolf tekstai yra nesuprasti. Kaip kad rašo Kate Millett:

> Virginia Woolf išaukštino dvi namų šeimininkes, ponias Delovei ir Ramsei, aprašė Rodos savižudišką nelaimę *Bangose* (*The Waves*), tačiau nepaaiškino jos priežasčių, ir argumentuotai, bet kažkaip nevykusiai – gal todėl, kad pati buvo neįsitikinusi, – atskleidė moters menininkės žlugimą Lily Briskou paveikslu.
>
> (139–140)

Taigi Derrida ir Kristevos teorijų sintezė turėtų duoti visai neblogą pagrindą būsimiems feministiniams Woolf skaitymams. Tačiau svarbu suprasti ir politinį Kristevos teiginių ribotumą. Jos požiūris į „subjekto politiką" yra reikšmingas indėlis į revoliucinę teoriją, tačiau vidinė subjekto revoliucija yra tam tikra vėlesnės socialinės revoliucijos įžanga ir labai apsunkina kokią nors materialistinę visuomenės analizę. Kristevos teorijų stiprybė yra kalbos, kaip materialinės ir socialinės struktūros, politikos akcentavimas, bet ji menkai arba visiškai neatsižvelgia į kitas prieštaringas ideologines ir materialines struktūras, kurios privalo būti visų radikalių socialinių pasikeitimų dalis. Šias ir kitas problemas aptarsime skyriuje apie Kristevą (p. 132). Tačiau reikia pabrėžti, kad „spręsdami" Kristevos problemas turime ne sparčiai grįžti prie Lukácso, bet integruoti ir iš naujo įvertinti jos idėjas platesnėje feministinės ideologijos teorijoje.

Marksistė feministė kritikė Michèle Barrett pabrėžė materialistinius Woolf politikos aspektus. Veikalo *Virginia Woolf: moterys ir rašymas* (*Virginia Woolf: Women and Writing*) įžangoje ji teigia:

> Virginia Woolf kritinėse esė pateikia neturinčią analogo moterų literatūros raidos apžvalgą, išsamią savo pirmtakių bei amžininkių kūrybos analizę, skirdama pakankamai dėmesio moterų sąmoningumą veikusioms materialinėms sąlygoms.
>
> (36)

Tačiau Barrett įvertina Woolf tiktai kaip eseistę ir kritikę – ji linksta manyti, jog

fikcijoje Woolf estetinė teorija, ypač androginiškojo meno konceptas, „apskritai praranda sąlytį su materialistinėmis pažiūromis, skelbiamomis *Savame kambaryje* (22). Kristevos požiūris į Woolf, kaip minėjau, nepripažintų šios binarinės estetikos bei politikos opozicijos ir Woolf rašymo politiškumą įžvelgtų *kaip tik jos tekstų praktikoje*. Žinoma, ši praktika kur kas ryškesnė romanuose negu daugumoje esė.

Dar viena kritikių feminisčių grupė, susitelkusi apie Jane Marcus, nuosekliai gina radikalų Woolf tekstų aiškinimą, nesiremdama nei marksistine, nei poststruktūralistine teorija. Jane Marcus vadina Woolf „kovotoja partizane su Viktorijos laikų sijonu" (I) ir laiko ją tiek socializmo, tiek ir feminizmo lydere. Vis dėlto Marcus straipsnis „Pamąstykime kaip mūsų motinos" labai akivaizdžiai rodo, kaip sunku įtikinamai pagrįsti tokią nuomonę. Straipsnio pradžioje ji tvirtina:

> Virginiai Woolf rašymas buvo revoliucinis aktas. Woolf susvetimėjimas patriarchalinei britų kultūrai ir jos kapitalistinėms bei imperialistinėms formoms ir vertybėms buvo toks stiprus, kad ji rašė kupina baimės ir ryžto. Ši kovotoja partizanė su Viktorijos laikų sijonu drebėjo iš baimės kirsdama smūgius priešui.
>
> (I)

Ar turėtume įžvelgti priežastinį ryšį tarp pirmojo ir kitų sakinių – kad rašymas Woolf buvo revoliucinis aktas, *nes* ji drebėjo iš baimės rašydama? O gal šią pastraipą reikėtų suprasti kaip išplėstinę metaforą, kaip *kiekvienos* moters, rašančios patriarchalinėmis sąlygomis, baimės įvaizdį? Tokiu atveju nieko įdomaus apie savitą Woolf rašymą nesužinosime. Arba gal pirmasis sakinys yra teiginys, kurį kiti du turi pagrįsti? Jeigu taip, tai argumentas irgi nevykęs. Marcus čia problemiškai griebiasi biografinių duomenų savo tezei apie Woolf rašymo prigimtį paremti: skaitytoją mėginama įtikinti labiau apeliuojant į biografiją, o ne į tekstus. Bet negi tikrai svarbu, ar Woolf drebėdavo prie rašomojo stalo, ar ne? Juk svarbu tik tai, ką ji rašė? Tokiais pat emocionalistiniais argumentais Marcus vėl remiasi smulkiai nagrinėdama tariamas paraleles tarp Woolf ir vokiečių kritiko marksisto Walterio Benjamino („Ir Woolf, ir Benjaminas fašistinės tironijos akivaizdoje verčiau rinkosi savižudybę negu tremtį" (7)). Bet juk Benjamino savižudybę Ispanijos pasienyje, kai jis, Vokietijos žydas, bėgantis iš nacių okupuotos Prancūzijos, pabijojo pakliūti į gestapo nagus, ir Woolf savižudybę nuosavų namų sodelyje neokupuotoje Anglijoje reikėtų vertinti skirtingai, kad ir kokį politizuotą įsivaizduotume buvus jos privatų gyvenimą. Gretindama biografijas, Marcus siekia pavaizduoti Woolf kaip nepaprastą asmenybę ir šitaip vėl grįžti

prie pasenusios istorinės biografinės kritikos, išėjusios iš mados 1930 m., atsiradus Naujajai Amerikos kritikai. Labai ginčytina, ar gali radikalus feministinis vertinimas remtis nė kiek nepakeistais tradiciniais metodais.

Taigi dabartinė anglų ir amerikiečių feministinė kritika linkusi skaityti Woolf pagal tradicines estetines kategorijas, daugiausia grindžiamas liberalia humanistine Lukácso estetika, su kuria sėkmingai polemizavo Brechtas. Anti-humanistinis aiškinimas, kuris, manyčiau, geriau atskleistų politinę Woolf estetikos prigimtį, dar neparašytas. Vienintelę studiją apie Woolf, pagrįstą tam tikrais teoriniais post-struktūralistinės minties laimėjimais, parašė vyras, Perry Meiselas, ir nors tai jokiu būdu nėra nei anti-feministinis, nei nefeministinis darbas, jis daugiausia dėmesio skiria Walterio Paterio įtakai Woolf. Meiselas yra vienintelis man žinomas kritikas, pajutęs radikaliai dekonstruktyvų Woolf tekstų pobūdį:

> „Skirtumas“ yra svarbiausias tiek Woolf, tiek ir Paterio principas, todėl negali būti jokių natūralių ar įgimtų savybių, netgi tarp lyčių, kadangi visi bruožai, visa kalba, netgi seksualumo kalba, kyla iš pačių skirtumų savaime.
>
> (234)

Be to, Meiselas įžvalgiai nurodo, kad šis skirtumo principas neleidžia išrinkti kurio nors vieno Woolf darbo, geriau atspindinčio „vulfiškąją“ esmę nei kiti, nes didžiulis Woolf tekstų įvairumas „trukdo manyti vieną Woolf karjeros akimirką buvus svarbesnę negu kitos“. Meiselas laiko klaida „ieškoti sąsajų tarp aš ir autorės, nes [Woolf] diskursas suardo ir iščentruoja juos abu, iškreipia tas kategorijas, kuriomis mes remiamės“ (242).

Išnagrinėję feministinius Woolf vertinimus, prieiname paradoksalią išvadą: ją dar turi deramai suprasti ir įvertinti jos dukros feministės Anglijoje bei Amerikoje. Lig šiol jos atmesdavo Woolf kaip nepakankamą feministę arba garbindavo ją atmesdamos jos fikciją. Daugiau ar mažiau ne savo noru vartodamos humanistinės estetikos, būdingos tradicinei vyrų akademinei hierachijai, kategorijas, kritikės feministės gerokai susilpnino savo iššūkio šiai institucijai poveikį. Tad šios tradicijos vienintelis skirtumas tarp feministinės ir nefeministinės kritikos tėra formalios politinės kritiko pažiūros. Šitaip kritikė feministė ne savo noru atsiduria tokioje padėtyje, kad nepajėgia skaityti Virginios Woolf kaip pažangios, neabejotinai genialios rašytojos feministės. Feministinė kritika, tiek teisinga, tiek pagarbi didžiajai savo motinai ir seseriai – toks turėtų būti mūsų tikslas.

Pirma dalis

ANGLŲ IR AMERIKIEČIŲ FEMINISTINĖ KRITIKA

I

skyrius

DVI FEMINIZMO KLASIKĖS

Septintą dešimtmetį, pirmą kartą po to, kai buvo iškovota moterų teisė balsuoti, Vakarų pasaulyje feminizmas vėl iškilo kaip svarbi politinė jėga. Daug moterų nūnai laiko Betty Friedan knygą *Moteriškumo paslaptis* (*The Feminine Mystique*), išleistą 1963 m., pirmuoju ženklu, kad Amerikos moterų nepasitenkinimas savo dalia turtingoje pokario visuomenėje vis stiprėjo. Pirmiausia iniciatyvos burti specifinės moterų, kaip feminisčių, organizacijas ėmėsi pilietinių teisių judėjimo aktyvistės, o vėliau ir moterys, įsitraukusios į protesto akcijas prieš karą Vietname[1]. Tad „naujosios" feministės buvo politinės aktyvistės, nebijojusios užimti savo pozicijos ir kovoti už savo pažiūras. Feminizmo ir moterų kovos už pilietines teises bei taiką sąsaja nebuvo nei nauja, nei atsitiktinė. Daugelis XIX a. Amerikos feminisčių, tokių moterų, kaip Elizabeth Cady Stanton ir Susan B. Antony, pirmiausia aktyviai kovojo už vergijos panaikinimą. Tiek XIX a., tiek XX a. moterys, įsitraukusios į kampanijas prieš rasizmą, netrukus suprato, jog vertybės ir strategijos, padėjusios išlaikyti juodaodžius jų vietoje, atspindėjo tas vertybes ir strategijas, kurios buvo pasitelktos išlaikyti moteris, nuolankias vyrams. Pilietinių teisių judėjimo moterys pagrįstai įsižeidė, kai tiek juodaodžiai, tiek baltaodžiai išlaisvintojai agresyviai atsisakė taikyti savo idealus engiamoms moterims. Tokios pastabos, kaip Stokely'o Carmichaelo: „SNCC* moterys gali dalyvauti tik horizontalioje padėtyje" (1966), arba Eldridge'o Cleavero: „Moterys? Manyčiau, jos turėtų tenkintis katytės valdžia" (1968)[2], prisidėjo prie to, jog daugelis moterų atitolo nuo vyrų dominuojamų pilietinių teisių grupių. Kituose pažangiuose politiniuose judėjimuose (antikariniuose judėjimuose, įvairiose marksistinėse grupėse) moterys patirdavo tą patį neatitikimą tarp vyrų aktyvistų egalitarinių įsipareigojimų ir jų šiurkščiai seksistinės elgsenos su moterimis bendražygėmis. Septinto dešimtmečio pabaigoje moterys vis aktyviau ėmė

---

* Juodaodžių išsilaisvinimo grupė „Juodosios panteros".

burtis į išsilaisvinimo grupes, kurios tiek papildė, tiek buvo alternatyvios kitoms politinės kovos formoms, į kurias jos buvo įsitraukusios.

1970 m. „naujajame" moterų judėjime jau buvo daug skirtingų politinės minties srovių. Robin Morgan aiškiai apibūdina Betty Friedan įkurtą Nacionalinę moterų organizaciją NOW (National Organization of Women), kaip viduriniosios klasės, liberalią ir reformistinę, pareikšdama, kad „vienintelė naujo feministinio judėjimo viltis yra tam tikra, tik dabar po truputį iškylanti *revoliucinio feminizmo* politika" (xxiii). Nors Morgan apibrėžimas „revoliucinis" šiame pareiškime miglotas (ar jis reiškia antikapitalistinį, separatistinį, ar abu drauge?), aišku, kad visame moterų judėjimo spektre kaip konfliktiškos tendencijos jau buvo pradėjusios ryškėti dvi pagrindinės šiuolaikinio feminizmo kryptys. Veikale *Seserystės galia: moterų išsilaisvinimo judėjimo raštų antologija* (*Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*), sudarytame Robin Morgan ir išleistame 1970 m., bibliografija ir naudingi adresai apima 26 puslapius, ir tai pakankamai atspindi, jog 1970 m. moterų judėjimas, kaip dabar žinome, jau buvo įsitvirtinęs JAV.

Koks tuomet buvo literatūros kritikos vaidmuo šiame judėjime? Tirštai prispausdinti *Seserystės galios* bibliografijos puslapiai pateikia tik penkias nuorodas į darbus, visiškai arba iš dalies susijusius su literatūra: Virginios Woolf *Savą kambarį* (1927), Simone de Beauvoir *Antrąją lytį* (1949), Katharine M. Rogers *Varginantį draugą* (*The Troublesome Helpmate*, 1966), Mary Ellmann *Mąstant apie moteris* (*Thinking About Women*, 1968) ir Kate Millett *Lyties politiką* (*Sexual Politics*, 1969). Tad šie darbai ir sudaro staigios anglų ir amerikiečių feministinės kritikos raidos pagrindą. Knygoje *Seserystės galia* pateikiamas tik vienas straipsnis apie literatūrą (pirmas Kate Millett esė skyrius).

Remiantis Robin Morgan atranka, ankstyvuoju naujojo moterų judėjimo laikotarpiu literatūros kritika vargu ar buvo lemiamas veiksnys. Feministė kritikė labai panašiai kaip ir bet koks kitas radikalus kritikas gali būti vertinama kaip kovos, labiausiai susijusios su socialiniais ir politiniais pokyčiais, produktas; jos ypatingu vaidmeniu čia tampa mėginimas išplėsti tokį bendro pobūdžio politinį veiksmą iki kultūros plotmės. Šis kultūros/politikos mūšis būtinai yra dvišakis: jis privalo vykti, kad realizuotų savo siekius ir per institucinius pokyčius, ir per literatūros kritiką kaip tarpininkę. Dėl to svarbiausia daugelio feminisčių kritikių problema buvo suderinti politinį įsipareigojimą su tuo, kas sutartinai laikoma „gera" literatūros kritika. Mat jeigu egzistuojančius to, kas vertinama kaip „gera", kriterijus sukūrė baltaodžiai vyrai buržua, tai atrodytų, feministei lieka maža galimybių, kad jos darbas atitiktų tuos kriterijus, kuriuos ji ir mėgina nuginčyti bei sugriauti. Tuomet karjeros siekiančiai feministei kritikei telie-

ka, ko gero, tik du keliai: arba pasistengti pakeisti šiuos kriterijus pačios akademinės institucijos viduje, produkuojant protingą kritinį diskursą, kuris palaikytų feminizmą pernelyg nenuliūdindamas įtakingų akademinių sluoksnių, arba nurašyti akademinius vertinimo kriterijus kaip reakcingus ir neturinčius jokios reikšmės jos darbui.

Ankstyvosiose feministinės kritikos stadijose kai kurios feministės, tokios kaip Lillian S. Robinson, sąmoningai pasirinko antrąjį kelią:

> Kai kurie žmonės mėgina paversti kritikę feministę dora moterimi tvirtindami, kad kiekvienas „solidus" padalinys turi ją turėti. Nesu baisiai suinteresuota, kad feministinė kritika taptų garbinga akademinės kritikos dalimi; kur kas labiau man rūpi tai, kad feministės kritikės tampa naudinga moterų judėjimo dalimi.
>
> (35)

Tačiau tai nebuvo pats tipiškiausias atsakas į iškilusią dilemą. Kaip ir visos kitos literatūros kritikės, dauguma feminisčių kritikių devintame dešimtmetyje dirbo akademinėse įstaigose ir todėl neišvengė profesinės kovos dėl darbų, etatinių tarnybų ir paaukštinimo. Ši feministinės kritikos profesionalizacija nebūtinai yra neigiamas reiškinys, bet, kaip matysime vėliau, tikras arba menamas kritikos standartų ir politinio angažuotumo konfliktas įvairiais pavidalais atsikartoja feminisčių kritikių rašiniuose per visą aštuntą ir devintą dešimtmečius. Viena iš Kate Millett sėkmės priežasčių gali būti ta, kad ji, kaip nė viena kita feministė kritikė, įstengė nutiesti tiltą tarp institucinės ir neinstitucinės kritikos: *Lyties politika* turi, be abejonės, būti paklausiausia pasaulyje filosofijos daktaro disertacija. Ši knyga pelnė Millett akademinį laipsnį prestižiniame universitete ir turėjo galingą politinį poveikį viso pasaulio skaitytojams tiek moterų judėjimo viduje, tiek už jo ribų.

Kate Millett

Lyties politika suskirstyta į tris dalis: „Lyties politika", „Istorinis fonas" ir „Literatūrinis atspindys". Pirmoje dalyje Millett išdėsto tezę apie galios santykių tarp lyčių prigimtį, antroji apžvelgia feministinės kovos ir jos oponentų likimą XIX ir XX a., o paskutinis skyrius skirtas parodyti, kaip lyties galios politika, jos aprašyta ankstesniuose skyriuose, pasireiškia D. H. Lawrence'o, Henry Millerio, Normano Mailerio ir Jeano Genet darbuose. Ši knyga feministinį požiūrį į literatūrą įtvirtino kaip kritinę jėgą, kurios tenka paisyti. Savo poveikiu ji tapo visų vėlesnių anglų ir amerikiečių tradicijos feministinės kritikos darbų „moti-

na" ir pirmtakė, ir aštuntojo bei devintojo dešimtmečių feministės visuomet noriai pripažindavo arba savo skolą, arba nepritarimą kelią pramynusiai Millett esė. Jos kritika stulbinamai kirtosi su Amerikos Naujosios kritikos, tuo metu vis dar dominavusios akademinėje literatūroje, ideologija. Drąsiai oponuodama Naujiesiems kritikams, Millett įrodinėjo, kad, norint deramai suprasti literatūrą, privalu tyrinėti socialinį ir kultūrinį kontekstą, su šiuo jos požiūriu sutiko visos vėlesnės feministės kritikės, nepaisant visais kitais atžvilgiais skirtingų interesų.

Vis dėlto labiausiai stulbina Millett kritinių studijų drąsa, su kuria ji skaito „prieš plauką" literatūros tekstą. Jos požiūris į Millerį ar Mailerį visiškai nepasižymi 1969 m. būdinga įprasta pagarba autoriaus autoritetui ir ketinimams. Jos analizė atvirai iškelia kitokias nei autoriaus pažiūras ir parodo, kaip būtent toks skaitytojos ir autoriaus/teksto *konfliktas* gali atskleisti pagrindines darbo prielaidas. Millett, kaip literatūros kritikė, reikšminga tuo, kad ji atkakliai gynė skaitytojos teisę postuluoti savo pačios nuomonę, atmesdama pripažintą teksto ir skaitytojo hierarchiją. Kaip skaitytoja Kate Millett nei nuolanki, nei gerų manierų: jos stilius nelyginant kietakakčio gatvės vaikio, pasirengusio mesti iššūkį autoriaus autoritetui ties kiekvienu kampu. Jos požiūris griauna įsigalėjusį skaitytojos/kritikės, kaip pasyvios/moteriškos *autor*itarinio diskurso priėmėjos, įvaizdį ir todėl puikiai tinka feminizmo politiniams tikslams.

Deja, pasak vėlesnių feminisčių kritikių, teigiami Millett studijos aspektai susipina su virtine ne tokių sėkmingų taktikų, kurios gerokai gadina *Lyties politiką*, kaip feministinę literatūros studiją. Noriai pripažindamos Millett svarbą, daugelis feminisčių su liūdesiu pastebi jos kraštutinį nenorą atiduoti bent šiokią tokią duoklę pirmtakėms. Jos pažiūras į patriarchalinę politiką akivaizdžiai smarkiai paveikė pionieriška Simone de Beauvoir *Antrosios lyties* analizė, bet Millett niekuomet nepripažino šio indėlio, pateikdama tik dvi nuorodas į Beauvoir esė. Nors Mary Ellmann knygoje *Mąstant apie moteris* plačiai aptariamas Normano Mailerio darbas dažnai cituojant tas pačias ištraukas, kurias Millett vėliau pasirenka savo knygai, pastaroji tik probėgom mini Ellmann „sąmojingą esė" (329) ir nepripažįsta jokios tiesioginės įtakos. Katharine M. Rogers studija apie mizoginiją literatūroje paminėta bendroje išnašoje (45), bet, nors jos tezė apie vyrų mizoginijos kultūrines priežastis stulbinamai panaši į pačios Millett, ji nutylima.

Šis stebėtinas rašytojos feministės nenoras deramai pripažinti savo pirmtakes akivaizdus ir Millett požiūryje į moteris autores. Jau matėme, kad ji apeina Virginią Woolf, paminėdama ją tik vienoje trumpoje pastraipoje; iš tiesų *Lyties politika* nagrinėja tik rašytojus vyrus, vienintelė išimtis čia Charlotte Brontë. At-

rodo, lyg Millett norėtų sąmoningai ar nesąmoningai nuslėpti ankstesnių antipatriarchalinių darbų buvimą, net jeigu jos pirmtakės buvo moterys: ji, pavyzdžiui, plačiai aptaria Johną Stuartą Millį, bet ne Mary Wollstonecraft. Šį įspūdį dar sustiprina tai, kad ji pasirenka aiškinti prancūzų homoseksualo Jeano Genet tekstus, kaip atstovaujančius griaunamąjį giminės vaidmenų ir lyties politikos suvokimą, bet nė karto nepamini moterų rašytojų, tokių kaip Edith Wharton ar Doris Lessing. Atrodytų, lyg Millett, kad pagimdytų savo pačios tekstą, privalo bet kokia kaina atmesti visas įmanomas „motinų figūras".

Vis dėlto yra konkretesnių tokio paviršutiniško Millett elgesio su kitomis rašytojomis ir teoretikėmis priežasčių. Millett apibrėžia „politikos esmę" kaip galią, siekdama įrodyti, jog „kad ir koks nebylus būtų jos dabartinis pavidalas, lyties dominavimas vis dėlto tebeegzistuoja kaip, ko gero, labiausiai į mūsų kultūrą įsismelkusi ideologija ir pateikia savo svarbiausius galios konceptus" (25). Paprasčiausiai jos lyties politikos apibrėžimas yra toks: tai procesas, kai valdančioji lytis siekia išlaikyti ir išplėsti savo galią pavaldžiajai lyčiai. Visa jos knyga yra šio vienintelio teiginio plėtotė, kurios retorine struktūra siekiama parodyti šio proceso gajumą ir smelkimąsi į visą kultūrinį gyvenimą. Visos Millett temos ir pavyzdžiai parinkti pagal pajėgumą iliustruoti šią tezę. Kaip retorinis teiginys knyga nuostabiai vientisa, kietas smūgis į patriarchato saulės rezginį. Kiekviena detalė organiškai pavaldi politinei misijai, ir galima būtų tvirtinti, tai yra tikrasis Millett nenoro pripažinti ryškias savo pirmtakes motyvas. Mat didelę savo knygos dalį paskyrusi nagrinėti moterų rašytojų ardomajai veiklai, netyčia pakirstų savo pačios tezę apie negailestingą, visa apimančią, monolitinę lyties galios politikos prigimtį. Millett požiūris į lyties ideologiją negali kliautis akivaizdžiu faktu, kad per visą istoriją nemažai išskirtinių moterų, suvokusių savo priespaudą ir garsiai pasipriešinusių vyro galiai, iš tikrųjų pajėgė atsispirti visam patriarchalinės ideologijos spaudimui. Tik toks ideologijos, kaip *prieštaringos*, kupinos spragų, paklydimų ir nesuderinamumų, konstruktas feminizmui leistų paaiškinti, kaip net nuožmiausias ideologinis spaudimas pats sau kasa duobę.

Ribota Millett patriarchalinės priespaudos teorija taip pat paaiškina jos nenorą pripažinti Katharine M. Rogers indėlio į seksizmo studijas literatūroje. Tyrinėdama vyrų mizoginiją, Rogers išvardija skirtingas šio reiškinio kultūrines priežastis: 1) sekso atmetimas arba kaltė dėl jo; 2) reakcija į idealizavimą, su kuriuo vyrai garbino moteris; 3) patriarchalinis jausmas, noras laikyti moteris vyrų objektu. Ši pastaroji priežastis, teigia Rogers, yra „svarbiausia mizoginijos priežastis, nes plačiausiai ir tvirčiausiai įsigalėjusi visuomenėje" (272). Pačios Millett tezė nepaprastai priartėja prie Rogers trečiosios pozicijos, ir būtų galima tikėtis, ji tai pripažins. Tačiau Millett nenurodo šios Rogers darbo dalies ir at-

kakliai įrodinėja savo teoriją apie vieną vienintelę patriarchalinės priespaudos priežastį. Jos redukcionistinis požiūris atveda ją prie visų kultūros reiškinių aiškinimo *grynai* per galios politiką, kaip, pavyzdžiui, ji aprašo riteriškos meilės tradiciją:

> Privalu pripažinti, kad riteriška poza yra žaidimas, kurį šeimininkų grupė žaidžia užkeldama savo objektą ant pjedestalo... Kaip yra pastebėjęs sociologas Hugo Beigelis, tiek riteriška, tiek romantinė meilė yra „dovana", kurią vyras teikiasi duoti turėdamas visišką valdžią. Abiejų poveikis – Vakarų kultūros patriarchalinio pobūdžio užtušavimas, ir abidvi su savo bendra tendencija priskirti moterims neįmanomas dorybes baigėsi pastarųjų įkalinimu uždaroje ir dažnai nuostabiai patrauklioje elgesio sferoje.
>
> (37)

Retoriniai reikalavimai Millett tezes taipgi įstumia į kartais netikslius arba neišsamius prieštaringų teorijų aprašymus. Didelį poveikį turėjęs jos froidinės ir pofroidinės teorijos pateikimas skirtas įrodyti, kad „Sigmundas Freudas, be jokių abejonių, yra stipriausia to laikotarpio individuali lyties politikos ideologijos kontrrevoliucinė jėga" (178). Tačiau, kalbant apie Freudą, bet koks retorinis prieštaringumo redukavimas ypač žalingas, nes jo tekstai garsėja tuo, kad juos sunku susieti su viena vientisa pozicija – ne tik dėl jo pasąmonės teorijos, bet ir todėl, kad jis nuolat revizavo savo paties požiūrį. Šiurkšti Millett technika skirta atmesti kaip vien „nuolankaus sumišimo akimirkas" (178) visus Freudo prisipažįstamus eksperimentavimus, o paskui pereiti prie to, kas jai atrodo negailestingas psichoanalizės teorijos sunaikinimas – sunaikinimas, kurį dabar galima parodyti buvus grindžiamą neteisingu pačios Millett aiškinimu ir klaidingu supratimu. Tulžingiausias jos puolimas prieš Freudą ir psichoanalizės teoriją, be jokių išlygų ar santūrumo, yra tvirtinimas, kad psichoanalizė yra biologinio esencializmo forma – t.y. tokia teorija, kuri redukuoja bet kokį elgesį į įgimtą lyties apibūdinimą:

> Dabar galima moksliškai sakyti, kad moterys – iš prigimties nuolankios, o vyrai – dominuojantys, jų lytis stipriau išreikšta ir todėl jie turi teisę lyties pagrindu engti moterį, kuri džiaugiasi savo priespauda ir jos nusipelno, nes pačia savo prigimtimi yra tuščia, kvaila ir vargu ar geresnė už barbarą, jei apskritai ji yra žmogus. Jei sykį šis fanatizmas įgijo moksliškumo antspaudą, tai kontrrevoliucija gali tęstis be jokių trukdžių.
>
> (203)

Atmesdama Freudą Millett daugiausia remiasi savo pasibjaurėjimu jo teorijomis

apie penio pavydą, moters narcisizmą ir moters mazochizmą. Tačiau tokiam Freudo aiškinimui nūnai aršiai paprieštaravo kitos feministės. Juliet Mitchell ir Jacqueline Rose įtikinamai atskleidė, kad Freudas nelaiko lyties tapatumo įgimta, biologine esme ir kad Freudo psichoanalizė iš tikrųjų lyties tapatumą laiko nestabilia subjekto pozicija, kultūriškai ir socialiai konstruojama vaiko įėjimo į visuomenę procese. Millett penio pavydo ir moters narcisizmo bei mazochizmo interpretacijai kitos moterys taip pat nepritarė: Sarah Kofman ir Ulrike Prokop skirtingais kontekstais vertino Freudo požiūrį apie narcizišką moterį kaip moters galios reprezentaciją, o Janine Chasseguet-Smirgel nenuginčijamai įrodė, kad moters penio pavydą reikia suprasti kaip mažos mergaitės poreikio įtvirtinti savo pačios tapatumą, atskirą nuo motinos, manifestaciją – procesą, kuris Chasseguet-Smirgel atrodo lemiamas vėlesnei moters kūrybiškumo raidai.

Kitas įdomus Millett Freudo analizės aspektas yra tas, kad ji įspūdingai nutyli visas nuorodas į tikriausiai svarbiausią Freudo įžvalgą: nesąmoningo troškimo poveikį sąmoningam veiksmui. Cora Kaplan įtikinamai įrodė, kad Millett lyties ideologijos teorija yra klaidingų įsitikinimų rinkinys, kurį vyrai, sąmoningai vieningai susitarę, nukreipė prieš moterį, ignoruodami, kad ne kiekviena mizoginija yra sąmoninga ir kad net moterys gali nesąmoningai perimti seksistines nuostatas ir troškimus. Aptardama *Lyties politiką* Kaplan pabrėžia šio požiūrio padarinius pačiai Millett pasirenkant aptariamus autorius:

> Tokiems giminės renegatams, kaip Millis ir Engelsas, leidžiama būti prieštaringiems, bet pats feminizmas privalo būti pozityvistinis, visiškai sąmoningas, moraliai ir politiškai teisingas. Jis turi žinoti, ko nori, o kadangi tai, ko daugelis moterų norėjo, buvo kupina prieštaravimų ir painiavos, dar sumišusių su tuo, ko iš jų arba joms norėjo patriarchatas, Millett neleidžia joms pernelyg rodyti savo „silpnumo“.
>
> (10)

Pirmoje aštuntojo dešimtmečio pusėje, bent jau iki 1974 m., kai buvo išleista Juliet Mitchell *Psichoanalizė ir feminizmas* (*Psychoanalysis and Feminism*), Anglijos ir Amerikos feministės iš esmės neprieštaravo griežtai neigiamam Millett požiūriui į psichoanalizę. Dar 1976 m. Patricia Meyer Spacks (35) gyrė *Lyties politikos* požiūrį į psichoanalizę, kaip vieną stipriųjų knygos pusių. Nors, kaip matėme, nūnai yra įvairių ir labai išplėtotų feministinių Freudo teorijos aiškinimų bei taikymų, Millett pateiktas psichoanalizės demaskavimas vis dar sulaukia plataus feminisčių pritarimo tiek moterų judėjimo viduje, tiek už jo ribų. Toks jos požiūris šiuo klausimu tebėra palaikomas, matyt, todėl, kad jos teorija apie lyties priespaudą, kaip sąmoningą, monolitinį sąmokslą prieš moteris, veda prie

viliojamai optimistiško požiūrio, kad galima visiškai išsilaisvinti. Pasak Millett, moteris yra engiama būtybė, nesugebanti nesąmoningai pasipriešinti; jai tereikia perprasti klaidingą valdančių vyrų patriarchalinę ideologiją, kad ją nusimestų ir būtų laisva. Jeigu vis dėlto sutiksime su Freudu, kad visi žmonės – net moterys – gali perimti savo engėjų normas ir skausmingai susitapatinti su savo persekiotojais, išsilaisvinimas nebegalės būti suprantamas kaip vien tiktai logiškas racionalaus klaidingų įsitikinimų, kuriais grindžiamas patriarchalinis valdymas, demaskavimo padarinys.

Millett literatūros kritiką gadina tas pats griežtas retorinis redukcionizmas, kuris kenkia ir jos bendresnei kultūrinių teorijų kritikai. Pavyzdžiui, kaip ji aiškina Charlotte Brontë romaną *Vijetė* (*Villette*). Patricia Spacks yra nurodžiusi kai kuriuos rimtus ir tiesiog klaidingus aiškinimus: Millett tvirtina, kad „Liusi netekės už Polio net tironui suminkštėjus" (146), nors Brontës Liusi priima Polio Emanuelio siūlymą tekėti už jo ateityje; ji taipgi komentuoja, kad „nors sargas tapo malonus, vis tiek reikia jį atstumti; Polis, atstumtas mylimosios, nuskęsta" (146), o Brontë iš tikrųjų palieka galimos Polio mirties klausimą neapibrėžtai atvirą, kad skaitytoja pati galėtų padaryti išvadą. Vis dėlto būtų galima sutikti su Spacks, kad nors Millett aiškinimams trūksta stiliaus ir tikslumo, tačiau aistros ir kovingumo nestinga. Iškalbingų, piktų Millett kaltinimų jėga tikrai suteikia svarų autoritetą jos pateiktų pavyzdžių iš šiuolaikinės literatūros apie vyrų seksualinę prievartą prieš moteris apžvalgai: negali būti jokios abejonės, kad rašytojai, kuriuos ji puola (pirmiausia Henry'is Milleris ir Normanas Maileris), iš tiesų demonstruoja atstumiantį susidomėjimą vyrų vykdomu moters seksualumo pažeminimu. Bet kritiniai Millett aiškinimai, kaip ir jos kultūrinė analizė, paremti monolitine lyties ideologijos koncepcija, kuri paverčia ją nejautria nagrinėjamų darbų niuansams, prieštaravimams ir dviprasmybėms. Pasirodo, Millett viskas yra dichotomija arba opozicija, visiškai juoda arba nepriekaištingai balta. Nors ji pripažįsta, kad *Vijetėje* Liusi Snou yra įkliuvusi į savo laiko lyties ir kultūrinius prieštaravimus, vis tiek koneveikia Brontë už „vingrias fikcijų priemones, už nuolatinį flirtą su sentimentalumo pelke, kai nuolat kyla įtarimas, kad ji paskęs" (146). Kaip grynai įprastą priemonę ji atmeta į iš esmės realistinę *Vijetę* prasiveržiantį romantinį („sentimentalų") diskursą, o vėlesnės feministės kritikės, ypač Mary Jacobus („Palaidotas laiškas"/„The buried letter"), yra parodžiusios, kad būtent dėl šio proveržio sukeltų lūžių ir trūkinėjimų galime užčiuopti gilesnes romano užuominas į seksualumą ir moteriškumą.

Kaip literatūros kritikė Millett labai mažai kreipia arba visai nekreipia dėmesio į formalias literatūrinio teksto struktūras: ji analizuoja grynai turinį. Ji taip pat neproblemiškai imasi autoriaus, pasakotojo ir veikėjo tapatumo, kai jai

tai tinka, ir tokių tvirtinimų, kaip: „Polis Morelis, žinoma, yra pats Lawrence'as“ (246), – apstu. *Lyties politikos* svarbiausia literatūrinė dalis, pavadinta „Literatūros atspindys“, atrodytų, leidžia manyti, kad galima mechaniška, supaprastinta teorija apie literatūros santykį su tomis socialinėmis bei kultūrinėmis jėgomis, kurias ji prieš tai aptarė. Tačiau iš tikrųjų Millett nepasiseka tiksliai parodyti, kieno atspindys yra literatūra arba kaip būtent ji atspindi. Pavadinimas laiko mus tarp žemės ir dangaus, postuluodamas literatūros santykį su kažkokia kita sritimi, santykį, kuris nėra aiškiai konstatuotas nei smulkiai ištirtas.

Taigi *Lyties politika* vargu ar galėtų būti laikytina modeliu vėlesnėms kritikių feminisčių kartoms. Iš tikrųjų ribotas yra net Millett radikalus hierarchinių aiškinimo modelių, postuluojančių autorių kaip dievišką autoritetą, kuriam skaitytoja/kritikė turėtų nuolankiai paklusti, puolimas. Ji gali pateikti šį žavėjimosi vertą ikonoklastinį skaitymo būdą tik todėl, kad savo studijoje vertina tekstus, kurie jai pagrįstai atrodo didžiai nemalonūs: tokius, kuriuos parašė autoriai vyrai, įsitikinę ir besipuikuojantys vyro lyties pranašumu. Aštuntojo ir devintojo dešimtmečių feministinė kritika, priešingai – sutelkė dėmesį daugiausia į moterų tekstus. Kadangi Millett vengia bet kokių feministinių arba moterų autorių tekstų (išskyrus *Vijetę*), jai neiškyla problema, kaip skaityti moterų tekstus. Ar juos galima aiškinti ta pačia nuostabiai antiautoritarine maniera? O gal moterys, skaitančios moterų tekstus, turėtų laikytis senojo, pagarbiai subordinacinio požiūrio į autorę? Kate Millett kritika, iš tikrųjų susitelkusi ties pasibjaurėtinu vyru, negali būti mums jokia vadovė šiuose reikaluose.

Mary Ellmann

Mary Ellmann *Mąstant apie moteris* (1968) buvo išleista anksčiau nei Kate Millett *Lyties politika*. Pasirinkau aptarti ją po Millett esė iš dalies todėl, kad puiki Ellmann knyga apskritai niekuomet nebuvo tokia įtakinga feministėms, kaip Millett. Kad Ellmann esė nėra tokia patraukli, galimas dalykas, labiausiai priklauso nuo to, jog *Mąstant apie moteris* neatsieja politinių ir istorinių patriarchalizmo aspektų nuo literatūros analizės. Tai požiūris, kurį pati Ellmann pateikia savo pratarmėje: „Labiausiai moteryse mane domina *žodžiai*“ (xv), kuriuo jos knyga tiesiogiai patraukia literatūra besidominčias feministes, nors pakankamai aišku, kad ji parašyta labiau plačiajam, nei specializuotam akademiniam skaitytojui. Millett tekstas knibžda išnašų ir bibliografijų, o palyginti negausios Ellmann nuorodos daugiausia sardoniškos arba satyrinės, ir ji nepateikia akademiškesnėms savo skaitytojoms patyrinėti jokios bibliografijos. Kaip ir Millett esė, pagrindinis Ellmann knygos įkvėpimo šaltinis yra tai, kas neretai vadinama

„Moterų įvaizdžių" kritika, moters stereotipų paieškos rašytojų vyrų darbuose ir tose kritikos kategorijose, kurias apžvalgininkai vyrai pasitelkia komentuodami moterų darbus. Šio tipo kritika bus aptarta smulkiau kitame skyriuje.

Pagrindinė knygos *Mąstant apie moteris* tezė yra ta, kad visų lygių Vakarų kultūra persmelkta reiškinio, kurį Ellmann vadina „mąstymu lyčių analogija". Pasak Ellmann, geriausia tai gali būti apibūdinama kaip bendra tendencija „suprasti visus reiškinius, kad ir kokius permainingus, pagal mūsų įgimtus ir paprasčiausius lyčių skirtumus; ir... suklasifikuoti bemaž visą patirtį pasitelkiant lyčių analogiją" (6). Šis intelektinis įprotis giliai veikia mūsų pasaulio suvokimą: „Paprastai išoriniam pasauliui primetama ne vien tik lyties kalba, bet ir lyties nuomonės. Visos formos priskiriamos vyro ir moters temperamento konceptui" (8). Ellmann esė tikslas yra atskleisti šią beprasmišką ir nelogišką tokio mąstymo lyčių kategorijomis prigimtį. Todėl ji pasiryžusi pateikti pavyzdį visuomenės, kurioje mąstymas lyčių analogija galėtų būti pateisinamas, o paskui priešinamas mūsų situacijai:

> Vyrai stipresni nei moterys, o reprodukcinis moterų vaidmuo trunka ilgiau ir yra sunkesnis nei vyrų. Visiškai praktiška (nors netobula) visuomenė būtų tokia, kurioje šie faktai būtų tiek svarbūs, jog visi vyrai ir moterys būtų atsidėję jų demonstravimui – t.y. jėgos naudojimui ir nėštumų užbaigimui. Abi lytys gyventų be pertraukų, leidžiančių atpažinti savo pačių monotoniškumą arba dažniau apibūdinti komplikuotą žavesį, kurį slepia jų pojūčiai...
>
> Tačiau atokvėpis pirmiausia skatina proto veiklą, ir pabėgę nuo lyčių vaidmenų būtinumo tik labiau atsiduodame lyčių analogijų pašaukimui. Abiejų proporcijos atrodo ypač groteskiškos nūnai, kai patys vaidmenys tapo beprecedentiškai netikslingi. Tai keista, tarytum būtume susidūrę su aplinkybėmis, kurios paverčia lyties fiziologiją bemaž nereikalinga ir todėl komiška, kai nuoširdžiai trokštama ją eksponuoti.
>
> (2–3)

Šiuolaikiniame pasaulyje moterų gebėjimas reprodukuoti socialiai beveik atgyveno, o vyrų fizinė jėga neapmokama. Todėl nebeturėtume jausti poreikio mąstyti tokiais lyčių stereotipais, kaip „vyras = stiprus ir aktyvus", o „moteris = silpna ir pasyvi". Bet, kaip *Mąstant apie moteris* gausiai liudijama, šios ir panašios lyties kategorijos turi įtakos visiems žmogaus gyvenimo aspektams, neišskiriant nė vadinamos intelektinės veiklos, kurioje, kaip nurodo Ellmann, vaisingumo, gestacijos, nėštumo ir gimimo metaforos yra svarbiausios.

Ellmann antras skyrius „Falinė kritika" nagrinėja lyčių analogiją literatūros kritikoje. Šio reiškinio analizė aiškėja iš tokios ištraukos:

> Sakytumei su atvirkštine ištikimybe vyrų diskusija apie moterų knygas tiksliai ateina ten, kur jiems labiausiai rūpi – prie moteriškumo fakto. Moterų knygos traktuojamos tarytumei pačios būtų moterys, ir kritika geriausiu atveju griebiasi intelektinio biustų ir klubų matavimo.
>
> (29)

Vienas iš komiškiausių Ellmann „falinės kritikos“ pavyzdžių yra vyro recenzento požiūrio į Françoise Sagan parodija; trumpumo dėlei pirmiau cituoju vyro recenziją, o paskui iškart atsakomąjį Ellmann žingsnį:

> Vargšė senoji Françoise Sagan. Tiesiog dar viena iš mados išėjusi atgyvena, apeinama galvotrūkčiais vaikantis naujausios literatūrinės mados ir jaunystės. Paviršutiniškai žvelgiant jos karjera Amerikoje primena gyvenimo ciklą tų viduramžių gražuolių, kurios pražydo keturiolikos, buvo nuskintos penkiolikos, nuvyto trisdešimties ir suseno keturiasdešimties.

Iš naujo populiaraus prancūzų romanisto François Sagano romano recenzijos:

> Vargšas senasis François Saganas. ...Paviršutiniškai žvelgiant jo karjera Amerikoje primena gyvenimo ciklą tų viduramžių trubadūrų, kurie masturbavosi keturiolikos, kergėsi penkiolikos, tapo impotentais trisdešimties ir prostatos ligoniais keturiasdešimties.
>
> (30)

Tad didžiausioje atskiroje savo knygos dalyje Ellmann apibendrina vienuolika pagrindinių moteriškumo stereotipų, kaip juos pateikia vyrai rašytojai ir kritikai: beformiškumas, pasyvumas, nestabilumas, uždarumas, pietizmas, materialumas, dvasingumas, iracionalumas, nuolankumas ir galiausiai „dvi nepataisomos figūros“ – Ragana ir Furija. Ketvirtas skyrius „Atspalvio skirtumai“ nagrinėja tvirtinimą, kad „vyro kūnas suteikia pasitikėjimo tvirtinimais, o moters – atima jį“ (148). Ellmann požiūriu, vyrai tradiciškai renkasi rašyti tvirtinamu, autoritariniu būdu, o moterys – apsiriboja jausmų kalba. Tačiau nuo septintojo dešimtmečio modernioji literatūra dažniausiai siekė atsispirti arba atmesti autoritarinius rašymo būdus, ir tai sukūrė sąlygas naujo pobūdžio moterų rašymui:

> Norėčiau apibrėžti būdą, kuriuo nūnai įmanoma moterims rašyti gerai. Ogi visai paprastai – jau anksčiau neturėjusioms fizinio ar intelektinio autoriteto, joms nėra priežasčių priešintis literatūrai, susipykusiai su autoritetu.
>
> (166)

Kadangi Ellmann iš moderniųjų moterų rašytojų labiausiai mėgsta Dorothy Richardson, Ivy Compton-Burnett ir Nathalie Sarraute (bet, gana keista, ne Virgi-

nią Woolf), galime suprasti, kur ją nuveda antipatija autoritetui, taip pat ir tradiciniam realizmui.

Ellmann požiūrį į autoritetą, kurį sąmoningai arba nesąmoningai mieliau priskiriame vyrų, o ne moterų balsams, gražiai pailiustravo danų kritikė feministė Pil Dahlerup straipsnyje, pavadintame „Nesąmoningos recenzento nuostatos", išspausdintame Švedijoje 1972 m. Jame Dahlerup aptaria vieno vyro recenzento atsiliepimą apie danų poetės Cecil Bødtker poeziją. Kadangi Cecil danų kalba yra vardas, nenurodantis giminės, kritikas, apžvelgdamas pirmąjį jos eilėraščių rinkinį (1955), automatiškai nutarė, kad kalba apie poetą. Ši ryški recenzija knibždėte knibžda veikiamosios rūšies veiksmažodžių, o būdvardžių joje palyginti maža, nors tie, kurie pasitaiko, itin teigiami: „džiaugsmingas", „entuziastingas", „sodrus" ir taip toliau. Po metų tas pats kritikas recenzavo antrąjį Cecil Bødtker eilėraščių rinkinį. Dabar jis jau žinojo, kad ji moteris, ir, nors tebebuvo šiltai sujaudintas jos poezijos, pagyrimo žodynas labai įdomiai pasikeitė: dabar Cecil Bødtker poezija ne daugiau kaip „maloni", pasitaiko tris kartus daugiau būdvardžių, ir jų ne tik pobūdis pasikeitęs („gražus", „sveikas", „žemiškas"), bet rodo ir nerimą keliantį polinkį prisidurti švelninančius žodelyčius („tarytum", „tam tikras", „galbūt" – nė vieno jų nepasitaikė pirmojoje recenzijoje). Negana to, tokie būdvardžiai, kaip „mažas" ar „nežymus", staiga tampa svarbiausi kritiko diskurse, nors tik vieną kartą pasitaikė vertinant „vyrą". Pasak Dahlerup: „galima pamanyti, kad vyras poetas negali parašyti nė vieno „mažo" eilėraštuko". Jos išvada tokia, kad kritiko nuostata nesąmoningai atskleidžia, jog, kaip mano Mary Ellmann, recenzentai vyrai tiesiog negali suteikti to paties lygmens autoriteto balsui, kurį jie žino esant moters. Net kai parašo gerą recenziją moteriai, automatiškai parenka būdvardžius ir frazes, kurie leidžia paversti moters poeziją žavinga ir saldžia (kokios moterys turėtų būti), o ne rimta ir reikšminga (kokie, manoma, yra vyrai).

Paskutinis Ellmann skyrius, pavadintas „Atsakymai", nagrinėja įvairias strategijas, kurias rašytojos pasitelkia kovai su patriarchaliniu puolimu, jos aprašytu pirmuose keturiuose skyriuose. Ji parodo, kaip rašytojos išmoko saviems ardomiesiems tikslams panaudoti vyrų sukurtus jų ir jų rašymo stereotipus. Jane Austen, pavyzdžiui, pakerta autoritarinį rašytojo balsą savo sąmoju ir ironija – arba, kaip sako Ellmann: „Mes manome, kad autoritetas ir atsakomybė yra nesuderinami su pasilinksminimu" (209). Tačiau Ellmann pagiriamasis žodis Jane Austen prozai labai tinka jos pačios rašymo būdui. *Mąstant apie moteris* yra ironijos šedevras, o tas sąmojis, kurį Ellmann demonstruoja visoje savo knygoje (nors mažiau skyriuje „Atsakymai") yra, kaip pamatysime, svarbi jos argumentacijos dalis. Sardoniškas Ellmann humoras reikšmingai prisidėjo prie to, kad

kritika šiltai sutiko jos knygą, bet, ir tai gana ironiška, kai kurios kritikės nesugebėjo atsispirti pagundai išdėstyti savo pagyrimus būtent tais pačiais stereotipiniais terminais, kuriuos Ellmann pasmerkė. Pavyzdžiui, toks karštų liaupsių pavyzdys išspausdintas ant „Harvest“ išleisto *Mąstant apie moteris* viršelio: „Lyčių paikumas, kuris iškraipo mūsų mąstymą apie moteris, dar niekad nebuvo taip gerai atskleistas. Bet geriausi ir karščiausi pagyrimai išlieka: Mary Ellmann parašė smagią feministinę knygą“. Kitais žodžiais: visi žinome, kad feministės – baisios puritonės, tad juo labiau yra priežasčių girti Ellmann, kaip taisyklės išimtį. Arba kaip sako pati Ellmann, aptardama, kaip lyčių analogija tampa užkratu liaupsinant darbą, kuris užsitarnauja pripažinimą kaip „belytis“:

> Šiuo atveju susižavėjimas pasireiškia aiškinant, kokiais būdais darbui pavyko išvengti to, kas kritikui paprastai nepatinka moters darbe. Jis neteko vilties kada nors išvysti moters sukaltą inkilą; dabar *štai* inkilas, sukaltas moters. Malonumas toks, jog galima net pripažinti vyro pavydą išnagrinėtam darbui: juk tai dar ir ypač tvirtas inkilas!
>
> (31)

Tačiau kaip Ellmann gausiai vartojama ironija paveikia jos pačios argumentus? Patricia Meyer Spacks jaučia, kad Ellmann rašo „aiškiai moteriai priklausančiu balsu“ (23) ir kad specifinį jos diskurso moteriškumą sudaro „ypač moteriška sąmojo rūšis ir paskirtis“ (24). Spacks tęsia:

> Jai apibūdinti peršasi nauja kategorija: ne pasyvus beformiškumas ar betikslis nestabilumas, bet moteriškas sumanus išsisukinėjimas. Pulti sumanęs oponentas atrastų ją ne ten, kur ji buvo, kai jis nusitaikė. Ji įkūnija moterį, nepagaunamą kaip gyvsidabris, visados nuostabiai padrikai judančią.
>
> (24)

Čia Spacks vengia *ironijos* koncepto galbūt dėl to, kad ji niekuomet nebuvo vertinama kaip ypač moteriškas metodas. Vietoj to ji sutelkia dėmesį į kaltinimą „išsisukinėjimu“ ir mėgina išrasti naują moteriškumo stereotipą, kuris atitiktų Ellmann rašymą. Bet šitaip tikrai pražiūrima jos stiliaus esmė. Pasistengsiu įrodyti, kad pirmiausia būtent satyrinėmis priemonėmis Ellmann įstengia parodyti, kad patys vyriškumo ir moteriškumo konceptai yra socialiniai konstruktai, nenurodantys jokios realios esmės pasaulyje, ir antra, kad moteriškumo stereotipai, kuriuos ji aprašo, nuolat dekonstruoja patys save. Šią mintį galima patvirtinti nuodugniau panagrinėjus, kaip ji pateikia „Motinos“ stereotipą:

> Motina ypač tinkamas *sprogstamosios tendencijos* pavyzdys: kiekvienas stereotipas turi ribas; išpūstas iki jų, stereotipas sprogsta. Jo griuvėsiai įgauna

> dvi formas: (1) visiško suvulgarinimo ir (2) pranašumo persitvarkant dabar iš fragmentų aplink naują nepranašumo centrą. Įgavę šią antrąją formą tie patys elementai, kurie sudarė ankstesnį idealą, dabar tampa anatema.
> (131)

Tai taip pat viena iš tikrai nedaugelio ištraukų, kurioje Ellmann aiškiai apibendrina teoriją, slypinčią po retorine jos knygos strategija. Dažniausiai ji tenkinasi praktiniais pavyzdžiais parodydama, kad stereotipas drauge yra ir idealas, ir siaubas, inkliuzyvus taip pat kaip ir ekskliuzyvus, tarkim ten, kur ji pirmiau parodo, kaip „Motinos" stereotipas iš garbinamo stabo pavirsta kastruojančia ir agresyvia kale, o tada tęsia:

> Bet mūsų nepasitikėjimas motinyste yra nekaltas užsiėmimas, palyginti su mūsų panieka toms, kurios joje nedalyvauja. Nieko nėra patikimesnio už susierzinimą, kurį kelia visos nuorodos į užtrukusią mergystę: už mūsų ir, be abejo, priešais mus plyti beribiai *netekėjusių damų, senų panų, griežtų pedančių, sudžiūvusių senmergių*, etc., etc., įžeidinėjimo plotai.
> (136)

Čia įvardžių „mūsų" ir „mus" daugiskaitos vartojimas patogiai perša mintį, kad pasakotoja daro ne ką kita, kaip duria pirštu į kažką, kuo „mes visos" užsiėmusios, nors pirmojo sakinio su jo galingu paradoksu užuomina yra ta, kad „mes" turime būti arba beprotės, arba kvailės, kad užsiimtume tokia nelogiška veikla. Čia atskleistos naratyvo priemonės skirtos priversti skaitytoją („mes") atmesti aprašytą kvailumą ir tuo pat metu sušvelninti smūgį raminamai vartojamais „mus" ir „mūsų". Jei pasakotoja ir save įtraukia į šios ydingos veiklos pavyzdį, „mes" bent jau neturime jaustis *vienos* su savo kvailumu. Bet tai ne vienintelis Ellmann pirmojo asmens daugiskaitos taktinio vartojimo šioje vietoje poveikis. Dėl jo skaitytojui tampa neįmanoma atmesti pirmojo sakinio paradokso užuominų: kadangi pasakotoja nenukelia savęs į kitokį nei mūsų lygmenį, bet, priešingai – yra tarp mūsų, „mes" netenkame patogaus išorinio agresijos taikinio. Šiuose sakiniuose paprasčiausiai nėra nė vieno tokio atvejo, kurį galėtume pasirinkti puolimui iš vyro nekenčiančios, kastruojančios kalės pozicijų, jei esame į tai linkusios. Taip priekabus skaitytojos įtarumas, kad *pagaliau* pasakotojas (pasakotoja) gal ir apsimeta, nevisiškai laiko save viena „mūsų", nebūtinai randa taikinį, ir taip jos arba jo auganti agresija išsklaidoma tuo pačiu veiksmu, kuriuo ir pakurstoma.

Ši naratyvinė technika negali, mano manymu, būti vertinama kaip „moteriškas išsisukinėjimas", nes yra integrali dalis bendro retorinio sumanymo, kuris siekia dekonstruoti mūsų lyties kategorijas tiksliai tuo pačiu būdu, kaip kad

skatinama ir drauge skaidoma skaitytojo agresija. Ellmann ironijos padarinys – dviejų skirtingų patriarchalinės ideologijos aspektų demaskavimas. Pirmojoje, anksčiau cituotoje ištraukoje ji abstrakčiai teigia, kad bet koks stereotipas yra savidestruktyvus, lengvai transformuojamas į savo paties nestabilią priešingybę, ir tokiu būdu parodo, kad tokie stereotipai egzistuoja tik kaip verbaliniai konstruktai, tarnaujantys valdančiai patriarchalinei ideologijai. Bet, kitaip nei Millett, Ellmann nė vieną akimirką netampa prasimanymo, jog ši valdanti ideologija sudaro nuoseklią ir vieningą visumą, auka. Priešingai – abi ištraukos gausiai iliustruoja sau prieštaraujančius raizginius, kurie atsiranda tuojau pat, kai tik vienas šios ideologijos aspektas supriešinamas su kitu.

Mąstant apie moteris apstu šio dekonstruojančio, išcentruojančio stiliaus pavyzdžių. Ellmann mėgstamiausias metodas – sugretinti prieštaringus teiginius nesuteikiant skaitytojui jokio autorinio komentaro, kaip, pavyzdžiui, šioje ištraukoje: „Vyrai ieško tiesos, o moterys pasitenkina melais. Bet kai vyrai ieško pramogos ar įvairovės, moterys susiduria su savo buku pagarbumu pareigai" (93–94). Identifikuotino pasakotojos balso nebuvimas čia atlieka vaidmenį, panašų į guodžiantį galimai klastingo „mes" iš aukščiau aptartos ištraukos buvimą: atsisakiusi autoritetingo komentaro ir norėdama, kad skaitytoja pritartų tokiai pozicijai, pasakotoja prikausto prie teksto suteikdama viltį atrasti interpretacijos nuorodas. Iš tikrųjų knygoje *Mąstant apie moteris* tokių „inkaro išmetimo taškų" rasti galima – ir tikrai prieš ką tik cituotą pastraipą eina pakankamai tiesmukas teiginys: „Šiaip ar taip, melo ir pietizmo nedermė reprezentuoja tik dar vieną būtiną logikos aukojimą priešingybei" (93). Nors čia, regis, akivaizdu, kad tokios opozicijos pasakotojai atrodo nesuderinamos ir reprezentuojančios logikos paaukojimą, šiam jos vertinimui neleidžiama likti visiškai neginčijamam: logikos paaukojimas apibūdinamas kaip „būtinas", ir vien šio būdvardžio pakanka, kad skaitytoja būtų vėl nusviesta nežinomybėn. Būtinas kam? Arba – kokiam aukštesniam tikslui? Ar pasakotoja pritaria tokiam būtinumui, ar ne? Ironija čia silpnesnė dėl vertinančios „nedermės", kuriai leidžiama dominuoti pirmojoje sakinio dalyje, bet vis dėlto negalima sakyti, kad jos visiškai nėra. Ellmann, net leisdama savo diskursui įgyti tam tikrą poziciją, pasirūpina išvengti visiško paralyžiaus: jos sakiniuose visuomet kažkur slypi lakaus sąmojo pėdsakas.

Patricia Spacks, apibūdindama Ellmann stilių kaip iš esmės moterišką, kaip pavyzdį, kokiu būdu „kritikė parodo, kaip moteriškas žavesys gali susiremti su vyriška jėga" (26), pakliūva į tuos pačius metafizinius spąstus, kuriuos Ellmann siekia išardyti. Galų gale *Mąstant apie moteris* yra knyga apie klastingus mąstymo lyčių analogijomis poveikius, bet ne rekomendacija mums tęsti šią praktiką. Kad užsitikrintų, jog skaitytoja suprato mintį, Ellmann pirmiausia pakankamai

vienareikšmiškai tvirtina, jog „regis, neįmanoma iš sakinio nustatyti lyties" (172), ir kad pagrįstų savo nuomonę, cituoja Virginią Woolf. Tad, pasak Ellmann, lytiškumas *nėra* matomas sakinio konstrukcijos arba retorinių strategijų lygmeniu. Todėl ji giria Jane Austen ironiją būtent už jos gebėjimą leisti mums mąstyti *už* lyčių analogijos lauko (arba *kitur* nei jame): „Jane Austen... turėjo savo galvoje vaizdą, kuris dabar mums turėtų atrodyti savaip monistinis: nė viena lytis neatrodo nei geresnė, nei blogesnė" (212).

Todėl iš dalies savo dekonstruojančiu projektu Ellmann siūlo *išnaudoti* lyčių stereotipus tiek, kiek jie verti mūsų politinių tikslų. Bent jau taip ji pati elgiasi knygoje *Mąstant apie moteris.* Patricia Spacks mano, jog Ellmann stilius nepagaunamas kaip tik todėl, kad ji tiki, jog už „žavingo fasado jos tekstai slepia gerą dozę „moteriško pykčio" (27). Potekstė tokia, kad Kate Millett, pasak Spacks, leidžia sau parodyti pyktį aistringuose, jei nepasakytume sujauktuose ir klaidžiuose, sakiniuose, o Mary Ellmann slepia tą patį pyktį kažkur po savo elegantišku sąmoju. Šis tvirtinimas grindžiamas dviem prielaidomis: kad feministės privalo bet kokia kaina ir visuomet būti piktos ir kad visas teksto neapibrėžtumas, kurį sukuria ironija, galop turi būti aiškinamas nurodant paslėptą, esminę ir vienintelę priežastį. Bet, kaip rusų teoretikas Michailas Bachtinas parodė savo įtakingoje studijoje apie Rablė (*Rablė ir jo pasaulis*), pyktis – ne vienintelis mums prieinamas revoliucinis požiūris. Juoko galia gali būti tokia pat griaunama, kaip karnavalo, kuris apverčia aukštyn kojomis senąsias hierarchijas, išdildydamas senuosius skirtumus ir sukurdamas naujus bei netvarius.

Mandagiai nugludintas Ellmann sąmojis verčia mus juoktis. Bet galiausiai jis gali ir neversti juoktis visiškai karnavališku Rablė būdu. Kaip tuomet turėtume vertinti jos knygos poveikį? Politiškai kalbant, ironizuotoją nepaprastai sunku užsipulti būtent dėl to, kad išties neįmanoma tiksliai užfiksuoti jos arba jo teksto. Kiekviena ironijos diskurso pozicija pakerta pati save, taip palikdama politiškai angažuotą rašytoją tokioje pozicijoje, kai jos ironiškas diskursas gali tiesiog dekonstruoti jos politiką. Mary Ellmann siūlo spręsti šią dilemą savo tekste pateikdama pakankamai neironiškus „inkaro išmetimo taškus", kad pozicija, iš kurios ji kalba, taptų pagrįstai aiški. Vis dėlto šis metodas kelia akivaizdų pavojų pažeisti satyrą, kurią jis siekia išsaugoti. Ellmann pasirenka rašyti paskutinį skyrių „Atsakymai" iš aiškiai „tiesmuko" požiūrio taško, palikdama ironiją dalyse, kuriose aptariamas vyrų diskursas apie moteris. Kadangi tradiciškiau parašytas paskutinis skyrius nenagrinėja tų problemų, kurios aptariamos ironiškosiose knygos dalyse, vis tiek lieka plyšys, erdvė būtinam ironiško diskurso neapibrėžtumui.[3]

Tuomet nebėra reikalo įrodinėti, kad sardoniška Mary Ellmann proza tu-

rėtų būti *savaime* mažiau trikdanti negu aiškus Kate Millett pyktis. Nepaprastai paklausi britiškoji Kate Millett knygos varžovė – Germaine Greer *Moteriškos lyties eunuchas* (*The Female Eunuch*, 1970 m.), – taip pat kliaujasi ironija ir dėl to nebuvo mažiau įtakinga moterų judėjimui.[4] Patricios Spacks reakcija į Ellmann esė – viena vertus, priimanti stereotipus kaip esencialistines kategorijas, antra vertus, nustatanti pyktį kaip svarbiausią feministinę emociją – yra paradigmiška visuotiniam knygos *Mąstant apie moteris* feministiniam vertinimui. Nors kritikės feministės, aštuntojo dešimtmečio pradžioje perėmusios feministinės kritikos, žinomos kaip „moterų įvaizdžių" kritika, fakelą, dažnai remiasi Ellmann kaip viena savo mokytojų, tačiau ir toliau savo skaitymo modeliams taiko tas pačias kategorijas, kurias Ellmann mėgina sugriauti.

II

skyrius

„MOTERŲ ĮVAIZDŽIŲ" KRITIKA

Literatūros traktavimas pagal „moterų įvaizdžius" pasirodė nepaprastai vaisinga feministinės kritikos atšaka, bent jau vertinant pagal kiekį darbų, kuriuos ji generavo: specializuotos bibliografijos skaičiuoja šimtus, jei ne tūkstančius, darbų su šia antrašte. Kad sumažinčiau bibliografinių nuorodų šioje jos tikslų ir metodų analizėje, daugiausia remsiuos straipsniais, išspausdintais vienoje svarbiausių esė rinktinių, pakankamai taikliai pavadintoje *Moterų įvaizdžiai fikcijose: feministinės perspektyvos* (*Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*). Aštuntojo dešimtmečio pradžioje dauguma Amerikos koledžuose dėstomų kursų apie moteris literatūroje buvo sutelkta į moters stereotipų vyrų rašytuose darbuose studijas (Register, 28). *Moterų įvaizdžiai fikcijose* pasirodė 1972 m. kaip pirmasis vadovėlis kietais viršeliais, orientuotas į šią greitai besiplėtojančią akademinę rinką. Knyga akivaizdžiai atitiko didžiulį dėstytojų ir studenčių poreikį, nes per trumpą laiką buvo kelis kartus išleista pakartotinai.[1] Tad kokią perspektyvą ši knyga pateikia kaip „feministinę"? Sudarytoja Susan Koppelman Cornillon įžangoje tvirtina, kad tokios knygos sumanymas kilo iš jos pačios, kaip moterų studijų dėstytojos, patirties:

> Dėstydama visus kursus jaučiau nepaprastą knygų, kurios tyrinėtų literatūrą kaip rašymą apie *žmones,* poreikį. Ši knyga yra mėginimas patenkinti šį poreikį... Šios esė veda mus į fikcijas ir vėl atgal į realybę, į mus pačias ir mūsų gyvenimus... Ši knyga bus naudinga priemonė ne tik ugdant sąmoningumą auditorijose, bet ir toms, kurios nebūdamos akademinio pasaulio narės siekia asmeninio tobulėjimo.
>
> (x)

Nauja feministinių literatūros studijų sritis čia pristatoma kaip tokia, kuriai iš esmės rūpi skatinti asmeninį tobulėjimą ir kelti individualų sąmoningumą siejant literatūrą su gyvenimu, ypač su skaitytojos gyvenimo patirtimi. Šią esminę

pasaulėžiūrą atspindi visos 21 autoriaus (19 moterų, 2 vyrų) esė. Šiose esė nagrinėjami daugiausia XIX ir XX a. ašytojai ir rašytojos ir abi lytys aršiai kritikuojamos sukūrusios „netikroviškus" moterų charakterius. Išties sudarytoja savo esė „Fikcijų prasimanymai" („The fiction of fiction") kaltina rašytojas, kad šiuo požiūriu jos *blogesnės* už rašytojus, nes, kitaip nei vyrai, išduoda savo lytį.

„Moterų įvaizdžių" kritika skaitymo aktą vertina kaip autorės gyvenimo („patirties") ir skaitytojos gyvenimo jungtį. Kai skaitytoja tampa kritike, jos pareiga pateikti savo gyvenimo aprašymą, kuris leistų *jos* skaitytojoms suvokti poziciją, iš kurios ji kalba. Vienoje iš knygos *Moterų įvaizdžiai fikcijose* esė Florence Howe glaustai pateikia šį autobiografijos poreikį kritikoje:

> Aš pradedu nuo autobiografijos, nes būtent čia, savo gyvenimo suvokime, prasideda feminizmo ir literatūros jungtis. Tai, kad mokomės iš gyvenimo, žinoma, yra pamatinė literatūros ir jos mokytojos kritikos prielaida.
>
> (255)

Šitoks skaitytojos teisės sužinoti rašytojos patirtį akcentavimas tvirtai palaiko svarbiausią feministinį tvirtinimą, kad jokia kritika nėra „objektyvi", kad mes visi kalbame iš specifinės pozicijos, kurią suformavo kultūriniai, socialiniai, politiniai ir asmeniniai veiksniai. Būtų autoritariška ir manipuliatyvu pateikti tokį ribotą požiūrį kaip „universalų", tvirtina feministės, ir vienintelis demokratiškas būdas būtų nuo pat pradžių suteikti skaitytojai visą reikalingą informaciją apie savo požiūrio ribotumą. Šio principo svarba negali būti pervertinta: jis kiekvienai kritikei feministei iki pat šių dienų tebėra viena iš pamatinių prielaidų.

Problemų būtinai iškils, jei būsime pernelyg optimistiškos dėl tikrų galimybių paaiškinti savo poziciją. Pavyzdžiui, hermeneutinė teorija nurodo, kad negalime iki galo aprėpti savo „supratimo horizonto": visuomet liks neapibrėžtų baltųjų dėmių, svarbių spėjimų ir „išankstinių nuostatų", apie kurias nežinome. Be to, psichoanalizė informuoja, kad pati stipriausia mūsų psichikos motyvacija dažnai būna ta, kurią labiausiai slopiname. Todėl sunku patikėti, jog kada nors galėsime iki galo perprasti savo pačių požiūrį. Būtent dėl tos priežasties nuostatos, kurias *galima* sąmoningai suformuluoti, greičiausiai bus mažiausiai svarbios. Šie teoriniai sunkumai nėra tik abstrakčios tarp mūsų esančių filosofių problemos: jie vėl ir vėl pakankamai akivaizdžiai pasireiškia kritikės feministės, kuri savo darbe mėgina taikyti autobiografijos idealą, tekstuose. Mėgindama teigti savo asmeninę patirtį, kaip būtiną pagrindą tyrimo interesų supratimui, ji, pavyzdžiui, gali savo kailiu įsitikinti, kad nebeaišku, kiek yra „svarbių" detalių, į kurias tokiame kontekste būtų galima atsižvelgti. Tada ji rizikuoja traktuoti jas veikiau kaip mažiau ar daugiau nesąmoninga ekshibicionistė, o ne kaip egalita-

rinio kritikavimo šalininkė. Vieną tokį kraštutinumą galima aptikti feministinėje Simone de Beauvoir studijoje, kai staiga vidury knygos kritikė nusprendžia šešiolika puslapių skirti autobiografinei savo gyvenimo ir jausmų, skirtų Beauvoir, analizei.[2] Toks narciziškas pasinėrimas į save gali tik sukarikatūrinti vertingą feminisčių kritikių atrastą principą: kad jokia kritika nėra neutrali, ir todėl privalome būti itin atsakingos, kad protingai paaiškintume skaitytojoms savo poziciją. Ar tai būtinai visuomet geriausia padaryti per kritikės autobiografinius emocinio ir asmeninio gyvenimo teiginius – labiau diskutuotinas klausimas.

Toliau skaitant *Moterų įvaizdžius fikcijose* greitai paaiškėja, kad tyrinėti „moterų įvaizdžius" fikcijose yra tas pat, kas tyrinėti *klaidingus* moterų įvaizdžius abiejų lyčių rašytojų fikcijose. Moterų „įvaizdis" literatūroje nuolat apibrėžiamas supriešinant jį su „realiu asmeniu", kurio literatūra kažkaip niekada neįstengia perteikti skaitytojui. Cornillon knygoje „realybė" ir „patirtis" pateikiamos kaip aukščiausi literatūros tikslai, kaip esminės tiesos, kurias privalu išreikšti visų formų fikcijomis. Toks požiūris kartais veda prie bemaž absurdiškos „ultrarealistinės" pozicijos, kaip ir tuo atveju, pavyzdžiui, kai Cornillon nurodo, kad šiuolaikinė amerikietė svarbią gyvenimo dalį praleidžia skusdama kojas ir šalindama plaukus nuo įvairių kitų kūno dalių. Ji teisingai pabrėžia žeminantį ir engėjišką vyrų reikalavimą matyti gerai nuskustas moteris, bet tada imasi dėstyti savo svarbiausią požiūrį į literatūrą: „Ir vis dėlto nepaisant viso to, kas susiję su moterų kojų skutimosi vergija, fikcijose nė karto neaptikau nė vienos veikėjos, kuri nusiskustų arba išsipeštų bent plaukelį" (117).

Nenustebčiau, kad Cornillon pasirodytų buvusi teisi – kojų nagų karpymas ir higieninių paketų keitimas taip pat, regis, fikcijų ignoruojamos temos, tačiau jos nepasitenkinimas grindžiamas ypač ginčytina sąvoka, kad menas gali ir privalo atspindėti gyvenimą tiksliai ir apimdamas visas smulkmenas. Kraštutinis refleksionizmas (arba „natūralizmas" šiam žodžiui Lukácso teikiama reikšme), ginamas knygoje *Moterų įvaizdžiai fikcijose*, turi tą privalumą, kad pabrėžia, kaip rašytojos nuolat *atrenka* elementus, kuriuos nori panaudoti savo tekstuose; bet užuot pripažinęs tai kaip vieną svarbiausių teksto kūrybiškumo faktų, refleksionizmas be išlygų teigia, kad menininko atrenkamoji kūryba turi būti matuojama „realiu gyvenimu", taigi manant, kad vienintelė prievarta menininko darbui yra jo arba jos „realaus pasaulio" suvokimas. Toks požiūris griežtai atsisako vertinti teksto produkavimą kaip nepaprastai sudėtingą, „ypač determinuotą" procesą su daug skirtingų ir konfliktiškų literatūrinių ir neliteratūrinių determinantų (istorinių, politinių, socialinių, ideologinių, institucinių, gentinių, psichologinių ir t.t.). Tačiau rašymas suprantamas kaip daugiau ar mažiau tiksli *reprodukcija* išorinės realybės, mums visiems vienodai ir nešališkai prieinamos ir todėl lei-

džiančios kritikuoti autorių vadovaujantis tuo, kad ji ar jis sukūrė *neteisingą* realybės, kurią mes visi kaip nors pažįstame, modelį. Ši aiškiai empirinio pobūdžio nuomonė neatsižvelgia į problemą, kad realu yra ne tik tai, ką mes sukonstruojame, bet ir pats priešingas konstruktas.

Literatūros darbai gali ir, žinoma, turi būti kritikuojami už fikcijos pasaulio parinkimą ir modeliavimą atsižvelgiant į slegiančias ir užgaulias ideologines prielaidas, bet to negalima painioti su negebėjimu būti „teisingam su gyvenimu" ar pateikti „autentišką realios patirties išraišką". Toks atkaklus autentiškumo reikalavimas ne tik redukuoja visą literatūrą iki kur kas paprastesnių autobiografijos formų, bet ir ištumia didesnę pasaulio literatūros dalį į užribį. Tokie kritikai niekaip nepastebi, kad nors Shakespeare'as tikriausiai niekada išprotėjęs ir nuogas nesiblaškė po dykynę, daugeliui žmonių *Karalius Lyras* pakankamai „autentiškas". Reikšminga tai, kad visi Cornillon knygos autoriai (aiški išimtis tik Josephine Donovan), nagrinėdami literatūros tekstą, laikosi ganėtinai paprastos turinio analizės formos. Kraštutinis refleksionizmas tiesiog negali prisitaikyti formaliai ir gentiškai varžančių sąvokų teksto produkavimui, nes pripažinti tokius suvaržymus tolygu sutikti, kad fikcijoje apskritai neįmanoma pilnai reprodukuoti realybės.

Čia akivaizdžiai iškyla platesnė problema – realizmo supriešinimo su modernizmu. Kaip ir galima buvo nuspėti, keliose knygos esė užsipuolamas modernizmas ir jo kažkaip miglotai apibūdinamas „formalistinis" palydovas. Modernistas kaltinamas, kad neigia „skirtumus, atsirandančius dėl klasės, rasės ir lyties", siekdamas „dangstytis savo formalistiniais interesais ir būti saugus tikėdamas, kad kiti dalykai neturi reikšmės" (286). Bet tai dar ne viskas:

> Modernizmas, priešingai – siekia sustiprinti atsiskyrimą. Jis išstumia meno darbą, menininką, kritiką ir auditoriją iš istorijos. Modernizmas atima iš mūsų galimybę suprasti save kaip materialaus pasaulio *agentus*, nes viskas perkeliama į abstraktų idėjų pasaulį, kuriame sąveikos gali būti minimalizuotos, netekusios reikšmės ir realių padarinių. Mažiau nei bet kada galime interpretuoti pasaulį – dar mažiau jį keisti.
>
> (300–301)[3]

Kitoje esė feministinė kritika glaustai apibrėžiama kaip „materialistinis požiūris į literatūrą, siekiantis atsikratyti formalistinės iliuzijos, kad literatūra yra kažkaip atsiskyrusi nuo realybės" (326).[4] Šioje ištraukoje omenyje turimi „formalistiniai" kritikai, regis, gali būti identifikuoti kaip Amerikos naujieji kritikai, kuriems formalūs literatūros kūrinio aspektai iš tikrųjų rūpėjo labiau, nei istoriniai ir sociologiniai veiksniai. Tačiau šioje vietoje verta pabrėžti, kad nors Amerikos

kritikės feministės nuo pat Kate Millett nuolat pasisakė prieš Naujųjų kritikų neistoriškumą, tai neapsaugojo jų nuo nekritiško tų pačių Naujųjų kritikų *estetinių* idealų perėmimo.

Knygoje *Moterų įvaizdžiai fikcijose* dvigubas „modernistinės" literatūros ir „formalistinės" kritikos atmetimas išryškina didelį anglų ir amerikiečių feministinės kritikos palankumą realizmui. Reikalavimas atgaminti autentišką ir tikrovišką „realų pasaulį", kaip aukščiausią literatūrinę vertybę, priešiškai nuteikia kritikę feministę nerealistinių rašymo formų atžvilgiu. Vis dėlto nėra mechaniško ryšio tarp reikalavimo visiškai atgaminti „realaus" totalumą ir to, kas žinoma kaip „realistinė" fikcija. Mažiausiai du gerai žinomi literatūriniai mėginimai perteikti realybę visu jos totalumu – *Tristramas Šendis* (*Tristram Shandy*) ir *Ulisas* (*Ulysses*) – būtent *dėl* žlugti pasmerkto mėginimo viską aprėpti baigiasi neklusniu tradicinio realizmo peržengimu pačiu radikaliausiu būdu. O štai kai kurios feministės kritikės, pavyzdžiui, nepritarė tam, kaip Joyce'as aprašė Molės Blum naktinį puodą ir menstruacijų ciklą (čia neužsimenama apie kojų skutimą) dėl to, kad šie veiksniai, nepaisant nepaneigiamo realizmo, tarnauja, kad ji būtų pavaizduota būtent kaip biologiškai apibrėžta, žemiška būtybė, kuria jokia skaitytoja negali išties *žavėtis.*

Šiuo atveju realizmo reikalavimas susikerta su kitu reikalavimu: būtent pateikti moters vaidmenų modelius literatūroje. Šio laikotarpio skaitytoja feministė ne tik nori matyti savo patirtį, atspindėtą fikcijoje, bet ir siekia identifikuotis su stipriais, įspūdingais moterų charakteriais. Šį poreikį glaustai apibendrina Cheri Register 1975 m. išspausdintoje esė: „Literatūros darbas turėtų suteikti tokius *vaidmenų modelius*, kurie ugdytų teigiamą moters tapatumo jausmą, piešdamas save pažinti siekiančias moteris, kurių tapatumas nėra priklausomas nuo vyrų" (20)[5]. O tai gali susikirsti su autentiškumo reikalavimu (tik nedaugelis moterų yra „autentiškai" silpnos ir neįspūdingos); šiuo klausimu Register nedviprasmiška: „Čia svarbu pastebėti, kad nors skaitytojoms reikia literatūrinių modelių, į kuriuos galėtų lygiuotis, charakteriai neturėtų būti neįtikėtinai idealizuoti. Autentiškumo reikalavimas pranoksta visas kitas būtinas sąlygas" (21).

Čia Register parenka žodžius („neturėtų", „reikalavimas", „būtinos sąlygos"), kurie atspindi stiprų nemažos dalies šios ankstyvosios feministinės kritikos normatyvinį (arba preskriptyvinį, kaip ji pati labiau linkusi vadinti) aspektą. „Moterų įvaizdžių" kritikės nuvertina literatūrą, kuri, jų manymu, stokoja „autentiškumo" ir „realios patirties" vadovaudamosi savo pačių standartais „realiam". Jei kyla abejonių dėl darbo autentiškumo laipsnio, Register rekomenduoja kelis kriterijus: „Vienas akivaizdus būdas, kaip skaitytoja galėtų patikrinti kūrinio autentiškumą – veikėjos gyvenimą palyginti su rašytojos" (12), – siū-

lo ji. Taip pat galima pasinaudoti sociologiniais duomenimis autorės darbo socialiniams aspektams patikrinti, nors vidiniai jausmai turi paklusti kitokiai kontrolės formai:

> Nors ir naudinga kaupti apibrėžto laikotarpio darbų statistinius duomenis, kad pamatytume, kiek tiksliai jie atspindi moterų užimtumą, lavinimo laimėjimus, šeimyninę padėtį, gimstamumą ir panašiai, neįmanoma išmatuoti nė vienos pagrindinės veikėjos vidinių jausmų autentiškumo. Galutinis kriterijus privalo būti subjektyvus skaitytojos, kuri pati pažįsta „moters realybę“, požiūris. Ar ji atpažįsta savo patirties aspektus?
>
> (13)

Nors Register skubiai perspėja mus per daug nesupaprastinti išvadų, kadangi „moters tikrovė nėra monolitinė, bet turi daug niuansų ir įvairovės“ (13), toks auklėtojiškas mentalitetas (sindromas „Vyresnioji sesuo stebi“) turi būti vertinamas kaip vienas iš, ko gero, neišvengiamų naujos ir greitai besiplėtojančios tyrinėjimų šakos kraštutinumų. Aštuntame dešimtmetyje toks požiūris paskatino labai daug publikuotų ir nepublikuotų pranešimų, nagrinėjančių literatūrą tarsi iškrkštiniu sociologiniu požiūriu: fikcija buvo skaitoma, kad būtų galima palyginti empirinius sociologinius literatūros darbo faktus (kaip, pavyzdžiui, ne namuose dirbančių arba valgį gaminančių moterų skaičių) su atitinkamais empiriniais „realaus“ pasaulio, kuriame gyveno rašytoja, duomenimis.

Nūnai lengva peikti tokios rūšies kritiką: už literatūros „literatūriškumo“ nepripažinimą, už polinkį į pavojingą antiintelektualizmą, už kraštutinį naivumą vertinant literatūros ir realybės bei rašytojos ir teksto sąryšį ir už perdėtą priekabiavimą prie moterų rašytojų, dažnai rašiusių tokiomis ideologinėmis sąlygomis, kurios neleido joms įvykdyti aštuntojo dešimtmečio pradžios kritikių feminisčių reikalavimų. Nors tenka apgailestauti dėl visiško šių ankstyvųjų kritikių feminisčių teorinio (ar net literatūrinio) suvokimo trūkumo, jų entuziazmas ir pasišventimas feminizmo reikalui gali būti pavyzdžiu. Neistoriško, estetizuoto Naujosios kritikos diskurso išauklėtai kartai feminisčių atkaklumas, keliant bet kokiam kritiniam diskursui *politinio* pobūdžio reikalavimus, ir jų noras atsižvelgti į istorinius bei sociologinius veiksnius turėjo atrodyti ir šviežias, ir jaudinamas; daugiausia tai būtent tos savybės, kurias šių dienų kritikės feministės tebesiekia išsaugoti.

III
skyrius

MOTERŲ RAŠYMAS IR RAŠYMAS APIE MOTERIS

Į moteris sutelkto požiūrio link

Vis dėlto netrukus tapo akivaizdu, kad supaprastintos, nediskriminuojančios „moterų įvaizdžių“ kritikos įkvepianti jėga blėsta. Maždaug nuo 1975 m. susidomėjimas ėmė krypti vien į rašytojų moterų darbus. Dar 1971 m. Elaine Showalter gynė rašytojų moterų, kaip grupės, tyrinėjimą:

> Rašytojos neturėtų būti tyrinėjamos kaip atskira grupė manant, kad jos panašiai rašo ar net kad panaši jų išskirtinai moteriška stilistika. Tačiau moterys iš tiesų turi ypatingą istoriją, pasiduodančią analizei, kuri apima tokius sudėtingus svarstymus, kaip jų ekonominis santykis su literatūros rinka; pakitusi socialinio ir politinio moterų statuso įtaka bei rašytojos stereotipų prasmės ir jos meninės autonomijos apribojimai.[1]

Showalter požiūris palengva pelnė pripažinimą. Knygoje *Moterų įvaizdžiai fikcijose* yra du bendraautoriai vyrai, joje daugiau analizuojami rašytojai negu rašytojos ir dažnai reiškiama neigiama nuostata rašytojų moterų darbams. 1975 m. padėtis visiškai pakito. Kai tais metais Cheryl L. Brown ir Karen Olson ėmėsi sudaryti savo antologiją *Feministinė kritika: esė apie teoriją, poeziją ir prozą* (*Feminist Criticism: Essays on Theory, Poetry and Prose*), jos nustebo (ir nusiminė), kad „tai, ką kritikės rašė apie moterų literatūrą, nebuvo išleista pakankamu tiražu ir yra nelengvai prieinama besidominčioms studentėms bei dėstytojoms“ (pratarmė, xiii). Kad ištaisytų tokią padėtį, jų antologijoje (taip ir neišleistoje iki 1978 m.) nebuvo bendraautorių vyrų, visos esė nagrinėja arba teorinius klausimus, arba rašytojų moterų darbus. Šis į moterį sutelktas požiūris nūnai tapo dominuojančia anglų ir amerikiečių feministinės kritikos srove.

Prieš atidžiau apžvelgiant svarbiausius šios galingos „antrosios fazės“ feministinio tyrinėjimo darbus, reikėtų nurodyti, kad ne visos kritikių knygos apie rašytojas, yra feministinės kritikos pavyzdžiai. Ankstyvaisiais feministinės kriti-

kos metais daugelį nefeministinių darbų itin paveikė šių kategorijų painiava, pavyzdžiui, kaip ir Patricios Beer 1974 m. knyga *Skaitytoja, aš už jo ištekėjau* (*Reader, I Married Him*). Pratarmėje autorė aiškiai atsiriboja nuo kitų rašinių „moterų išsivadavimo tema“ (ix), nes visiems jiems būdinga rimta yda:

> Kad ir ką jie teigtų, iš tikrųjų vertina literatūrą, lyg ji būtų rinkinys traktatų, į kuriuos neri dėl savo pačios polemikai tinkančių pavyzdžių, pagal poreikį iškreipiančių ir nutylinčių, savus argumentus iškeliančių aukščiau kito asmens meninio darbo. Šis retorinis metodas atrodo pasigailėtinas, nes romanai bei pjesės daug iškalbingesni, jei tiek rašytojos, tiek skaitytojos nepaverčiamos vien priemone sąskaitoms suvesti.
>
> (ix)

Pati Beer knygoje ketina išvengti šio apverktino šališkumo, kadangi: „Ypač romanas, be niekieno argumentų malonės, gali pakankamai tiksliai atskleisti, kaip viskas yra ar buvo“ (ix). Kitais žodžiais, autorė pasitiki būtent tokiu „objektyviu“ išsimokslinimu, kurį feministės demaskavo kaip visuomet paklūstantį esamoms hierarchijoms ir galios struktūroms. Regis, Beer taip pat įsitikinusi, kad *ji* gali užčiuopti tikrąją realybę romanuose, kuriuos nagrinėja, būtent todėl, kad pati yra laisva nuo feministinių polinkių. Kitoks politinis angažuotumas aiškiai negalėtų iškreipti teisingo realybės pateikimo, kurio siekia Beer, o jeigu taip atsitinka, ji to nepamini. *Jos* knyga parašyta ne fanatikėms, bet įžvalgioms skaitytojoms: „[Jutau], kad tema gali patraukti skaitytojas, kurios, nebūtinai būdamos anglų literatūros studentės ar moterų išsivadavimo šalininkės, domisi romanu ir moterų emancipacijos reikalu“ (ix).

Autorė ir žavisi, ir bjaurisi „moterų išsivadavimo“ etikete, aiškiai nori jos atsikratyti savo knygoje ir vis dėlto nekantrauja ją paminėti (dukart pusėje puslapio), nes žino, kad būtent tarp šio „retorinio požiūrio“ šalininkių ras daug savo skaitytojų. Jei feministinė kritika yra politinė kritika, įkvėpta ryžto kovoti su visomis patriarchato ir seksizmo formomis, tai Patricios Beer knyga akivaizdžiai nėra feministinės kritikos darbas. Įžanga (ir jos teiginiais visoje knygoje) trokštama išlaikyti tarsi liberalią pusiausvyrą. Atsistodama kažkur per vidurį, kurio laikosi „geri liberalai“, ji nėra nei „moterų išsivadavimo“ šalininkė, nei jo oponentė; priešingai – ji pripažins esanti labai „susirūpinusi“ ir romanu, ir „moterų emancipacijos reikalu“. Tokios rūšies „pseudofeministinė“ kritika iš esmės nėra įdomi studentėms, kurios laikosi feministinio požiūrio į literatūrą.

Aštuntojo dešimtmečio pabaigoje pasirodė trys svarbios moterų rašytojų studijos, kurias galima laikyti ypatinga moterų literatūros tradicijos arba „subkultū-

ros" dalimi: Ellen Moers *Literatūros moterys* (*Literary Women*, 1976), Elaine Showalter *Jų literatūra* (1977) ir Sandros Gilbert bei Susan Gubar *Pamišėlė palėpėje* (*The Madwoman in the Attic*, 1979). Drauge sudėjus šios trys knygos atstovauja ūgtelėjusiai anglų ir amerikiečių feministinei kritikai. Pagaliau britų ir amerikiečių literatūros istoriją papildė ilgai lauktos *svarbios* moterų rašytojų studijos. Kompetentingi ir angažuoti, paaiškinantys ir įkvepiantys, šie darbai tuojau pat rado pelnytai didelę ir susidomėjusią mokslininkių ir studenčių auditoriją. Nūnai jau aišku, kad Moers, Showalter, Gilbert ir Gubar darbai jau turi savo vietą feministinės kritikos moderniojoje klasikoje.

Visos šios knygos stengiasi apibrėžti būtent moterų literatūros tradiciją remdamosi tuo, kad, kaip sako Elaine Showalter, „moterų literatūros tradicija kyla iš rašytojų moterų ir visuomenės, kurioje jos gyvena, tebesiplėtojančių santykių" (12). Kitais žodžiais tariant, šių kritikių nuomone, *visuomenė*, o ne *biologija* formuoja kitokį moterų literatūrinį pasaulio suvokimą. Tačiau toks pamatinis šių trijų įtakingų darbų požiūrio panašumas neturėtų trukdyti pastebėti dažnai įdomių jų skirtumų ir prieštaravimų.

„Literatūros moterys"

Ellen Moers *Literatūros moterys* buvo ilgo moterų ir literatūros apmąstymų proceso rezultatas, proceso, kuris prasidėjo 1963 m., kaip tik tuomet, kai buvo išleista Betty Friedan *Moteriškumo paslaptis* – knyga, privertusi Moers pakeisti savo požiūrį dėl būtinybės vertinti rašytojas kaip atskirą grupę. „Vienu metu, – rašo ji, – laikiausi siauro požiūrio, kad nenaudinga atskirti svarbiausių rašytojų nuo bendro literatūros istorijos kurso lyties pagrindu, bet keli dalykai privertė mane pakeisti savo nuomonę" (xv). Šitokio nuomonės pasikeitimo priežastys buvo pirmiausia įtaigūs tokio atskyrimo padariniai, taip pat tai, kad „mes, pačios to nežinodamos, jau praktikuojame svarbiausių moterų rašytojų segregaciją" (xv), ir galiausiai gilesnis tikrosios moterų istorijos prigimties supratimas. Šitaip Moers atspindi daugelio akademinio pasaulio moterų pažiūrų raidą: iš pradžių įtardamos, kad visos pastangos atskirti moteris nuo pagrindinės istorinės raidos srovės yra antiegalitarinio pobūdžio, septintą dešimtmetį jos ėmė pripažinti politinę būtinybę vertinti moteris kaip atskirą grupę, jei siekiama veiksmingai pasipriešinti paplitusiai patriarchalinei strategijai priskirti moteris visuotinei „vyro" kategorijai šitaip jas nutildant.

Literatūros moterys buvo pirmas mėginimas apibūdinti moterų rašymo istoriją kaip „sraunią ir galingą povandeninę srovę" (63), tekančią po arba lygia greta su pagrindine vyrų tradicija, ir kadangi šis darbas pirmą kartą nubrėžė ga-

nėtinai nepažįstamos teritorijos žemėlapį, jis sulaukė plataus pripažinimo. Tillie Olsen vertino *Literatūros moteris* kaip „katalizatorių, kaip posūkį žyminčią knygą, [kuri] autoritetingai įtvirtina moterų parašytos literatūros užmojį, gylį, įvairovę... ją skaitydamas niekas negali likti abejingas“[2]. Žinoma, 1977 m. Ellen Moers nusipelnė šitokio pagyrimo, bet tai tik rodo, kokiu greičiu feministinė kritika plėtojosi, nes skaitytoja, atsivertusi *Literatūros moteris* 1985 m., gali ir nepritarti tokiam Tillie Olsen entuziazmui. *Literatūros moterys* tebėra gerai parašyta ir įdomi knyga, nors retsykiais nuo jos dvelkteli sentimentalia hiperbole, kaip tuo atveju, kai Moers žavisi George Sand bei Elizabeth Barrett Browning:

> Kokios tikrai stebuklingos būtybės jos buvo. Jų gyvenimo istorijos alsuoja magnetizmu, kažkokia prikaustančia galia, patraukusia prie jų pasaulį, – ir visu tuo gėriu bei palaima, kuri palengvina ir papuošia moters gyvenimą literatūroje.
>
> (5)

Ir vis dėlto pirmas naujos žemės atradimo džiaugsmas blėsta, o 1985-ųjų metų skaitytoja gali pajusti, kad Ellen Moers knyga iš tikrųjų netenkina nei kaip literatūros istorija, nei kaip literatūros kritika. Ji perkrauta smulkių aprašymų, per menkai susijusi su kokiomis nors literatūros teorijomis, kad deramai funkcionuotų kaip kritika, pernelyg ribotos jos istorinės koncepcijos bei jų ryšiai su literatūra, kad būtų įtaigi istoriografija.

Moers supranta istoriją pirmiausia kaip gerą pasakojimą, įtaigią fabulą, su kuria būtų galima tapatintis ir jai pritarti:

> Svarbiausias dalykas, privertęs mane pakeisti nuomonę apie literatūros moterų istoriją, yra pati istorija, nepaprastai iškalbinga, gyva to laikmečio, kai rašiau šią knygą, literatūros istorija. Ji pamoko, kad norint suprasti literatūros istoriją, privalu pažinti moterų istoriją.
>
> (xvi)

Pasak jos, istorija – tai metraštis viduramžių supratimu: kruopštus minėjimas visko, kas metraštininkui ar metraštininkei atrodo svarbu konkrečiam savo požiūriui pagrįsti. Šia prasme metraštininkė tiki, kad jos įvykių versija, dažnai pateikiama kaip nuogi ir nesurūšiuoti „faktai“, ir sudaro „istoriją“. Labai panašiai Ellen Moers tiki, kad ji, kaip savo istorijos autorė, niekaip jos nepaveikė: „Pačios literatūros moterys, o ne kokia nors mano doktrina suriktavo knygą – *jų* rūpesčiai, *jų* kalba“ (xii). Šis įsitikinimas, kad įmanoma neutraliai suregistruoti įvykius, keistokai skamba tokiame darbe, kuris savo pažiūromis galų gale yra atvirai feministinis.

Moers pasitikėjimas konvencionaliomis estetikos ir literatūros kategorijomis, ypač jos įsitikinimas, kad mes tiesiog *žinome*, kurios rašytojos yra „didžios" (*Literatūros moterų* paantraštė yra „Didžios rašytojos"), padeda apeiti prieštaravimą, atsirandantį dėl „didumo" kategorijos, kuri feministėms visada buvo itin ginčytina, žinant, kad „didumo" kriterijai smarkiai trukdo įtraukti moteris į literatūros kanoną. *Literatūros moterų*, kaip raštų, kuriuos anglės, amerikietės ir prancūzės parašė nuo XVIII a. pabaigos iki XX a. imtinai, apžvalga, kupina siužeto santraukų, pabrėžianti asmeninius dalykus bei biografinius epizodus, tarnauja naudingam tikslui kaip pirminis įvadas, tačiau dabar vargu ar galima ją vertinti daugiau nei kaip pionierišką darbą, atsparos tašką brandesnėms feministinės literatūros istorijoms, pasirodžiusioms po metų kitų po jos išleidimo.

„Jų literatūra"

Elaine Showalter nepritaria Moers akcentavimui, kad moterų literatūra yra tarptautinis judėjimas, „atskiras, bet vargu ar pavaldus pagrindinei srovei: povandeninė srovė, srauni ir galinga" (cituota Showalter, *Jų literatūra*, 10), tačiau drauge su Germaine Greer ji pabrėžia „moterų literatūrinės šlovės trumpalaikiškumą" arba tai, kad rašytojos, garbintos dar gyvos, atrodo, be pėdsako išnyko iš palikuonių metraščių. Showalter komentuoja:

> Taip kiekvienos kartos moterys rašytojos tam tikra prasme netekdavo istorijos, būdavo priverstos iš naujo atrasti praeitį, vėl ir vėl stengtis įsisąmoninti savo lytį. Turint galvoje šį nuolat pasikartojantį pertrūkį, taip pat ir neapykantą sau pačioms, nutolinusią rašytojas nuo kolektyvinio tapatumo jausmo, neatrodo, kad būtų galima kalbėti apie „judėjimą".
>
> (11–12)

Jų literatūroje Showalter pasišovė „apibūdinti anglų romano moterų tradiciją nuo seserų Brontë kartos iki šių dienų ir parodyti, kad jos raida panaši į bet kokios literatūrinės subkultūros raidą" (11). Stengdamasi pripildyti plotą tarp „literatūros riboženklių", kuriuos nužymėjo „Austen viršukalnės, Brontë uolos, Eliot kalnagūbriai ir Woolf kalvos" (vii), ji atidengia tris svarbiausias istorinės raidos fazes, kaip tvirtinama, bendras visoms literatūros subkultūroms:

> Pirmiausia tai užsitęsusi paplitusių dominuojančios tradicijos būdų *imitavimo* ir jos meninių standartų bei požiūrių į socialinius vaidmenis *įsisavinimo* fazė. Paskui ateina *protesto* prieš šiuos standartus ir vertybes bei mažumų teisių ir vertybių, tarp jų ir autonomijos reikalavimo, *gynimo* fazė. Galiausiai prasideda *savęs atradimo* fazė, atsigręžimas į vidų, išsilaisvinimas

nuo tam tikros priklausomybės opozicijai, tapatumo paieškos. Moterims rašytojoms būdinga terminologija vadinti šias stadijas *moteriška*, *feministine* ir *moters*.

(13)

Moteriškasis periodas prasideda sulig vyriškosios giminės slapyvardžių pasirodymu XIX a. penktame dešimtmetyje ir trunka iki George Eliot mirties 1880 m.; feministinė fazė trunka nuo 1880 m. iki 1920-ųjų, o 1920 m. prasidėjusi moters fazė tebesitęsia ir dabar, nors septintą dešimtmetį sulig moterų judėjimo atsiradimu ir pakrypo nauja linkme.

Toks štai yra bendras požiūris, kuris paveikia Showalter vedamą ekskursiją po Britanijos moterų literatūros nuo 1840-ųjų kraštovaizdį. Svarbiausias jos nuopelnas apskritai literatūros istorijai, o labiausiai feministinei kritikai yra tas, kad ji pabrėžia būtinybę iš naujo atrasti užmirštas arba nepripažintas rašytojas. Labiausiai būtent Showalter pastangų dėka tiek daug nūnai pamirštų rašytojų moterų pradedamos pelnytai pripažinti; *Jų literatūra* yra tikra informacijos apie to laikotarpio mažiau žinomas literatūros moteris aukso gysla. Ši epochinė knyga pasižymi didžiule erudicija ir žavėjimosi vertu dėmesiu bei pagarba temai. Jos ydų reikia ieškoti kitur: nepasakytose teorinėse prielaidose apie literatūros ir realybės bei feministinės politikos ir literatūros įvertinimo santykį, tai klausimai, jau kliudyti Showalter knygos *Jų literatūra* skyriaus apie Virginią Woolf kontekstu. Kadangi Showalter, kitaip nei Moers bei Gilbert ir Gubar, yra parašiusi ir kelis straipsnius apie feministinės kritikos teoriją, man atrodė nebūtina toliau gilintis į *Jų literatūros* kritikos *praktikos* teorines potekstes. Tačiau jos teorinės pažiūros bus nuodugniau aptartos 4-ame skyriuje „Teoriniai apmąstymai“.

„Pamišėlė palėpėje“

Solidus Sandros M. Gilbert ir Susan Gubar tomas pateikia skaitytojai feministei įspūdingą tyrimų rinkinį, skvarbią svarbiausių XIX a. moterų rašytojų studiją: Jane Austen, Mary Shelley, seseris Brontë (ypač Charlotte), George Eliot, Elizabeth Barrett Browning, Christiną Rossetti ir Emily Dickinson – visas jas dvi kritikės išsamiai išnagrinėjo. Tačiau *Pamišėlė palėpėje* yra šis tas daugiau nei „tik“ skaitinių rinkinys. Viena vertus, jos tikslas pateikti naują XIX a. „ryškios moterų literatūros tradicijos“ (xi) prigimties supratimą, taip pat siekiama nuodugniai išplėtoti ir naują ambicingą moterų literatūrinio kūrybiškumo teoriją. Pirmame svarbiame skyriuje, pavadintame „Feministinės poetikos link“, autorės stengiasi „suteikti modelius suprasti moterų literatūrinio atsako vyrų literatūrinei gynybai ir prievartai dinamiką“ (xii).

Gilbert ir Gubar tyrimas rodo, kad XIX a. (kaip ir dabar) dominuojanti patriarchalinė ideologija pristato meninį kūrybiškumą kaip iš esmės vyrų savybę. Rašytojas yra savo teksto „tėvas"; pagal Dieviškojo Kūrėjo įvaizdį jis tampa Autoriumi – vieninteliu savo kūrinio šaltiniu ir reikšme. Gilbert ir Gubar tada užduoda lemiamą klausimą: „Kas, jei toks išdidus vyriškas kosminis Autorius yra vienintelis įteisintas modelis visiems ankstesniems autoriams?" (7). Jos atsako – kadangi tai iš tikrųjų patriarchalinis pavyzdys, kuriančios moterys išgyveno sunkius laikus, grumdamosi su tokio kūrybiškumo falocentrinio mito padariniais:

> Kadangi tiek patriarchatas, tiek jo tekstai prislegia ir įkalina moteris, moterys prieš bent pamėgindamos imtis taip griežtai nuo jų saugomos plunksnos, privalės pabėgti nuo tų pačių vyrų tekstų, kurie, apibūdindami jas kaip „menkystas", neleidžia joms savarankiškai suformuluoti alternatyvų jas įkalinusiam ir plunksnos išmėginti neleidusiam autoritetui.
>
> (13)

Kūrybiškumą priskyrus vyrams paaiškėja, kad dominuojantys literatūriniai moteriškumo įvaizdžiai taip pat yra vyrų fantazijos. Iš moterų atimta teisė kurti savo pačių moteriškumo įvaizdžius, vienok jos privalo laikytis primestų patriarchalinių standartų. Gilbert ir Gubar aiškiai parodo, kad XIX a. „amžinu moteriškumu" buvo priimta laikyti angelišką grožį ir švelnumą: nuo Dantės Beatričės ir Goethe's Gretchen bei Makarie iki Coventry Patmore'o „Angelo namuose" („Angel in the House") idealia moterimi buvo laikoma pasyvi, paklusni ir, maža to, *nesavanaudiška* būtybė. Autorės kandžiai komentuoja:

> Būti nesavanaudiškai, vadinasi, būti ne tik kilniai, vadinasi, būti mirusiai. Gyvenimas, kuris neturi istorijos, kaip Goethe's Makarie gyvenimas, iš tikrųjų yra mirties gyvenimas, mirtis-gyvenime. „Kontempliatyvaus tyrumo" idealas galiausiai prišaukia ir dangų, ir kapą drauge.
>
> (25)

Tačiau po angelu slepiasi pabaisa: vyrų puoselėjamo moterų idealizavimo priešingybė yra vyrų moteriškumo baimė. Moteris pabaisa yra ta moteris, kuri atsisako būti nesavanaudiška, veikia savo pačios iniciatyva, kuri *turi* pati ką papasakoti – trumpai tariant, moteris, kuri atmeta nuolankų vaidmenį, jai saugotą patriarchato. Gilbert ir Gubar mini tokias veikėjas, kaip Shakespeare'o Gonerilę ir Reganą bei Thackeray'aus Bekę Šarp, taip pat ir tradicinę virtinę tokių „siaubingų burtininkių-deivių, kaip Sfinksą, Medūzą, Kirchę, Kali, Dalilą ir Salomę, kurios visos įvaldžiusios dviveidiškumo meną, leidžiantį joms ir gundyti, ir perimti generatyvinę vyrų energiją" (34). Moteris pabaisa Gilbert ir Gubar at-

rodo *dviveidė* būtent todėl, kad ji turi ką pasakoti: visuomet yra galimybė, kad ji pasirinks *ne*pasakoti – arba pasakoti kitą pasakojimą. Dviveidė moteris yra ta, kurios sąmonės vyras neperpranta, kurios protas nesileis persmelkiamas falinio vyriškos minties zondo. Taip Lilitė ir Karalienė iš *Snieguolės* vyro vaizduotėje tampa paradigmiškais moters pabaisos pavyzdžiais.

Tada *Pamišėlės palėpėje* autorės atsigręžia į moterį menininkę patriarchato sąlygomis: „Moteriai menininkei esminį savęs apibrėžimo procesą apsunkina visi tie patriarchaliniai apibrėžimai, kurie įsiterpia tarp jos ir jos „aš" (17). Baisiausias tokios keblios padėties padarinys tas, kad rašytoją neišvengiamai ima kankinti slopinamas autorystės nerimas. Jei autorius apibrėžiamas kaip vyras, o ji jo jau apibrėžta kaip *jo* būtybė, kaip apskritai ji drįsta imti plunksną į rankas? Šį klausimą Gilbert ir Gubar iškelia, bet neatsako į jį. Tačiau jiedvi nesiliaudamos nustatinėja, jų manymu, pamatines moterų literatūros kritikos problemas:

> Argi dėl to, kad jo yra tas svarbiausias balsas, kurį girdi, Karalienė ima kalbėti kaip Karalius, pamėgdžiodama jo toną, jo linksniavimą, jo posakius, jo požiūrį? O gal ji „atsikalbinėja" savais žodžiais, savu tembru, gindama savo požiūrį? Mes tikime, kad tai svarbiausi klausimai – tiek teoriniai, tiek praktiniai, – į kuriuos feministinė literatūros kritika privalo atsakyti, ir todėl tai yra klausimai, prie kurių turime vėl ir vėl grįžti, ne tik šiame skyriuje, bet ir skaitydamos visas XIX a. literatūros moteris.
>
> (46)

Gilbert ir Gubar atsakymas į savo klausimą yra sudėtingas. Iš tiesų eidamos „sunkiais keliais, kuriais devyniolikto amžiaus moterys įveikė savo „autorystės nerimą", atsisakė silpninančių patriarchato priesakų ir atrado arba prisiminė užmirštas pramotes, galinčias padėti atrasti savo išskirtinę moters galią" (59), jiedvi akivaizdžiai tiki, kad *yra* toks dalykas kaip „ypatinga moters galia, bet ši galia, arba balsas, turės pasukti ganėtinai aplinkiniu keliu, kad prasiveržtų pro engiantį dominuojančių patriarchalinių skaitymo būdų poveikį arba jam pasipriešintų. Šitokia tad yra svarbiausia *Pamišėlės palėpėje* tezė: moterys rašytojos, Emily Dickinson žodžiais, pasirinko „pasakyti visą Tiesą, bet pasakyti šališkai", arba, kaip Gilbert ir Gubar sako lemtingiausioje, ko gero, savo knygos pastraipoje:

> Moterys nuo Jane Austen ir Mary Shelley iki Emily Brontë ir Emily Dickinson produkavo literatūros darbus, kurie tam tikra prasme yra palimpsestiniai, darbus, kurių paviršiaus apdaila nutyli arba slepia gilesnius, mažiau prieinamus (ir mažiau socialiai priimtinus) reikšmių klodus. Taip šios

autorės įveikė sunkią užduotį pasiekti tikrą moterų literatūrinį autoritetą lygiagrečiai ir prisiderindamos prie patriarchalinių literatūros standartų, ir juos naikindamos.

(73)

Kitais žodžiais tariant, Gilbert ir Gubar požiūriu, moters balsas dviveidiškas, bet, nepaisant to, tikras ir tikrai moters balsas. Moterų teksto strategiją, jų supratimu, sudaro „puolimas ir peržiūrėjimas, dekonstravimas ir rekonstravimas tų moterų įvaizdžių, kurie buvo paveldėti iš vyrų literatūros, ypač... paradigminių angelo ir pabaisos priešybių“ (76). Ir būtent čia eponiminė pamišėlė įžengia į jų aptarimą. Pamišėlė, kaip *Džeinės Eir* Berta Meison, yra:

> Dažniausiai tam tikra prasme *autorės* antrininkė, jos nerimo ir įniršio vaizdinys. Iš tiesų daug kur moterų parašytoje poezijoje ir fikcijose aptinkame šią pamišusią būtybę, reikalingą, kad autorės susitaikytų su savo pačių moters fragmentacijos jausmais, skausmingu neatitikimų tarp to, kas jos yra ir ko iš jų tikimasi, suvokimu.
>
> (78)

„Pamišėlės antrininkė“ arba „moters autorystės šizofrenija“ (78) yra veiksnys, bendras *visiems* šioje knygoje nagrinėjamiems XIX a. romanams, ir Gilbert su Gubar teigia, kad ji lygiai tokia pat svarbi ir XX a. moterų fikcijų figūra (78). Tuomet pamišėlės paveikslas *tiesiogine šio žodžio prasme* yra atsakymas į klausimus, iškeltus apie moters kūrybiškumą:

> Perkeldamos savo pyktį ir ligą į baisias figūras, sukurdamos niūrias savo pačių ir savo veikėjų antrininkes, rašytojos drauge ir tapatinasi su jomis, ir revizuoja patriarchalinės kultūros joms primestus savo apibrėžimus. Visos XIX ir XX a. literatūros moterys, kurios savo romanuose ir eilėse pažadina moterį pabaisą, susitapatindamos su ja keičia ir jos reikšmę. Taip yra todėl, kad ji tam tikra prasme tiek prisikaupusi nevisavertiškumo, kad ragana-pabaisa-pamišėlė lemtingai tampa pačios rašytojos „aš“ įsikūnijimu.
>
> (79)

Pamišėlės figūra tampa sofistikuotos literatūrinės strategijos, kuri, pasak Gilbert ir Gubar, suteikia XIX a. moterų fikcijai *revoliucinį* atspalvį, simboliu: „Parodiškas, dviveidis, nepaprastai sofistikuotas visas šis moterų rašymas yra drauge ir revizionistinis, ir revoliucinis, net kai produkuotas rašytojų, kurias paprastai laikome angeliškos rezignacijos modeliais“ (80). Angelas ir pabaisa, švelni herojė ir įniršusi pamišėlė yra autorės aš vaizdinio aspektai taip pat, kaip ir jos klastingos antipatriarchalinės strategijos elementai. Gilbert ir Gubar išplečia šių bi-

narinių opozicijų seriją pabrėždamos nuolat pasikartojantį įkalinimo ir pabėgimo, ligos ir sveikatos bei fragmentacijos ir vientisumo vaizdinių savo tiriamoje fikcijoje panaudojimą. Jų dažnai iš tiesų išradingas ir originalus aiškinimas ir sudėtinga moterų kūrybiškumo teorija jau įkvėpė daugelį kritikių feminisčių tęsti sumanų tekstologinį darbą, kurį pradėjo.[3]

Gilbert ir Gubar išmano teoriją. Jų feministinės kritikos teorija patraukliai sudėtinga, ypač palyginti su bendru anglų ir amerikiečių kritikių feminisčių teorinės polemikos lygiu. Tačiau kokią teoriją jos iš tikrųjų gina? Ir kokios yra politinės jų teiginių potekstės? Pirmas nerimą keliantis jų požiūrio aspektas yra reikalavimas tapatinti autorę ir veikėją. Kaip ir Kate Millett anksčiau, Gilbert ir Gubar nuolat tvirtina, kad veikėja (ypač pamišėlė) yra *autorės* antrininkė, „jos pačios nerimo ir pykčio įvaizdis" (78), ir teigia, kad būtent

> per antrininkės siautėjimą autorė skelbia savo pačios tūžmingą troškimą pabėgti iš vyro namų ir vyro tekstų, tačiau tuo pat metu būtent per antrininkės siautėjimą ši nerimo kankinama autorė pati sau aiškiai parodo, kaip brangiai atsieina pykčio, gniaužiamo tol, kol jo nebeįmanoma sulaikyti, destruktyvumas.
>
> (85)

Jų kritinis požiūris postuluoja *tikrą* moterį, paslėptą už patriarchalinio tekstinio fasado, o kritikės feministės uždavinys yra atskleisti tiesą. Aštrioje *Pamišėlės palėpėje* recenzijoje Mary Jacobus pagrįstai kritikuoja autorių „nesuformuluotą bendrininkavimą su autobiografijos „fališkumu", o kritikai vyrai mano, jog moterų rašymas kažkaip glaudžiau nei vyrų susijęs su jų patirtimi, kad moters tekstas *yra* autorė arba, šiaip ar taip, dramatiškas jos pasąmonės papildymas" (520). Nors abi kritikės vengia pernelyg supaprastintų išvadų, kartais jos atsiduria labai arti pavojingos redukcionistinės pozicijos: po manifestuojamu tekstu, kuris yra ne kas daugiau kaip „paviršiaus apdaila", „paslepianti arba užtemdanti gilesnius, ne taip lengvai pasiekiamus... reikšmių klodus" (73), glūdi *tikroji* tekstų tiesa.

Tai primena redukcionistines psichoanalitinės arba marksistinės kritikos atmainas, nors jau ne autorės Edipo kompleksas ar sąsaja su klasių kova laikoma vienintele teksto tiesa, o jos nuolatinis, niekada nekintantis *feministinis įtūžis*. Ši pozicija, kuri kiek mažiau įmantriu pavidalu, ko gero, yra dažniausiai pasikartojanti anglų ir amerikiečių feministinės kritikos tema, sugeba paversti *visus* moterų parašytus tekstus feministiniais, nes jie visada ir be jokių išimčių gali būti laikomi kažkaip ir kažkur įkūnijantys autorės „moters įniršį" dėl patriarchalinės priespaudos. Tad Gilbert ir Gubar aiškina Jane Austen ne taip įtaigiai

kaip Charlotte Brontë būtent todėl, kad atkakliai reikalauja apibrėžti pyktį kaip *vienintelį* teigiamą feministinės sąmonės ženklą. Švelni Austen ironija joms netinka, o aiškus Charlotte's Brontë tekstų įtūžis ir nuotaikingumas teikia puikią, egzegezę skatinančią dirvą.

Su reduktyviais šio požiūrio aspektais visiškai nesusijęs reikalavimas, kad autorė būtų tas pavyzdys, kuris suteikia vienintelę teisingą teksto reikšmę (ta reikšmė apskritai esanti autorės pyktis,) tiesą sakant, pakerta Gilbert ir Gubar antipatriarchalinę poziciją. Pacitavusios Edwardo Saido *Pradžių* (*Beginnings*) „miniatiūrinę meditaciją apie žodį *autoritetas*" (4), kuris apibūdina „kiekvieno literatūrinio teksto ir autorių, ir autoritetą" (5), jos cituoja Saido teiginį, kad „teksto vientisumą arba integralumą palaiko virtinė genealoginių jungčių: autorius-tekstas, pradžia-vidurys-pabaiga, tekstas-reikšmė, skaitytojas-interpretavimas ir taip toliau. *Po jomis glūdi įpėdinystės, tėvystės, hierarchijos vaizdiniai*" (5).[4] Tačiau sutikti su Saidu, kad tradicinis požiūris į autoriaus ir teksto santykį yra hierarchinis bei autoritarinis, vien tam, kad toliau rašytų daugiau nei 700 puslapių knygą, kuri nė karto neiškelia autorės *moters* autoriteto klausimo, atrodo mažų mažiausiai prieštaringa. Mat jei mes iš tiesų ketiname atmesti autoriaus, kaip teksto Dievo Tėvo, modelį, tikrai nepakanka atmesti patriarchalinę ideologiją, numanomą tėvo metaforoje. Lygiai taip pat reikia atmesti ir *kritikos praktiką*, į kurią ji veda, tokią kritikos praktiką, kuri kliaujasi autoriumi, kaip jos ar jo teksto transcendentiniu signifikatu. Patriarchaliniam kritikui autorius yra teksto šaltinis, kilmė ir reikšmė. Jei norime panaikinti šią patriarchalinę *autoriteto* praktiką, turime žengti dar vieną žingsnį ir drauge su Roland'u Barthes'u paskelbti autoriaus mirtį. Barthes'o komentarai apie autoriaus vaidmenį šiame kontekste itin verti pacituoti:

> Sykį Autorius pašalinamas, pretenzijos iššifruoti tekstą tampa ganėtinai bergždžios. Duoti tekstui Autorių tolygu nustatyti šio teksto ribas, suteikti jam galutinį signifikatą, uždaryti rašymą. Tokia koncepcija kuo puikiausiai tinka kritikai, kuri tuomet prisiima svarbų uždavinį atrasti po darbu Autorių (arba jo hipostazes: visuomenę, istoriją, psichiką, laisvę): sykį Autorius surastas, tekstas „paaiškintas" – kritikas švenčia pergalę.
>
> („Autoriaus mirtis"/„The Death of the Author", 147)

Barthes'o į autorių(-itetą) orientuoto kritiko kritika aiškiai turėtų būti taikoma *Pamišėlei palėpėje*. Tačiau kokia gi tuomet alternatyva? Pasak Barthes'o, reikia pripažinti rašymo, kur „viskas turi būti *išpainiojama*, niekas *neužšifruojama*" *daugialypiškumą* („Autoriaus mirtis", 147):

> Rašymo erdvė turi būti klaidžiojanti, ne smelkianti: rašymas nepaliaujamai postuluoja reikšmę nuolat ją sunaikindamas, nuolat išvaduodamas nuo reikšmės. Būtent tokiu būdu literatūra (būtų geriau nuo šiol sakyti *rašymas*), atsisakydama priskirti tekstui (ir pasauliui kaip tekstui) „paslaptį", galutinę reikšmę, išlaisvina tai, ką galima pavadinti antiteologine veikla – veikla, kuri tikrai yra revoliucinė, nes atsisakyti fiksuoti reikšmę galiausiai yra išsižadėti Dievo ir jo hipostazių – proto, mokslo, įstatymo.
> („Autoriaus mirtis", 147)

Gilbert ir Gubar tikėjimas tikrai autoriniu moters balsu, kaip visų moterų parašytų tekstų esme, maskuoja problemas, kurias iškėlė jų teorija apie patriarchalinę ideologiją. Jų, kaip ir Kate Millett, nuomone, ideologija tampa monolitiniu unifikuotu totalumu, nežinančiu jokių prieštaravimų; prieš ją savo stiprybę sutelkti gali stebuklingai sveikas „moteriškumas". Jeigu patriarchatas generuoja savo visa persmelkiančias ideologines struktūras, sunku suprasti, kaip XIX a. moterys įstengė išplėsti ar išlaikyti feministinę sąmonę, neužterštą dominuojančių patriarchalinių struktūrų. Kaip nurodė Mary Jacobus, Gilbert ir Gubar akcentuojamos apgavikiškos rašytojos strategijos padaro ją „nepagaunamą, bet tai kainuoja laisvę, kurios XX a. moterys poetės karštai siekė: laisvę, kad būtų skaitomos ir vertinamos ne vien kaip visiškos patriarchato suregzto sąmokslo aukos" („*Pamišėlės palėpėje* recenzija", 522).

Kitais žodžiais: kaip moterys apskritai įstengė rašyti, turint galvoje negailestingai diegiamas patriarchalines pažiūras, kurios jas supo nuo pat gimimo akimirkos? Gilbert ir Gubar vengia šio klausimo, atsargiai pateikdamos teiginį kaip savo pirmo skyriaus išvadą, jog: „Nepaisant kliūčių, kurias kėlė tie angelo ir pabaisos įvaizdžiai dvyniai, nepaisant nevaisingumo baimių ir autorystės nerimo, kuriuos moterys kentė, rašytojos *įstengė* sukurti tekstų kartas" (44). Iš tiesų, bet kodėl? Tik daug sudėtingesnė prieštaringos, fragmentinės patriarchalinės ideologijos prigimties analizė padėtų Gilbert ir Gubar atsakyti į šį klausimą. Šiuo kontekstu Coros Kaplan argumentai prieš Kate Millett tebėra svarbūs.[5]

Feministės privalo sugebėti paaiškinti paradoksaliai našius patriarchalinės ideologijos aspektus (akimirkas, kai ideologija iš tikrųjų atsigręžia pati prieš save), taip pat kaip ir akivaizdžiai despotiškas jos potekstes, jei nori atsakyti į keblų klausimą, kaip atsitiko, kad kai kurios moterys sugebėjo pasipriešinti patriarchalinėms strategijoms, nepaisydamos jas slėgusių sunkumų. Atrodo, nebus suklysta pasakius, kad, pavyzdžiui, XIX a. buržuazinio patriarchato polinkis į liberalų humanizmą kaip „įteisintą ideologiją" suteikė ginkluotę ir argumentų

stiprėjančiam buržuazinio feminizmo judėjimui. Sykį pripažinus, kad asmens teisės yra šventos, vis sunkiau tvirtinti, kad moterų teisės kažkokios kitokios. Lygiai kaip Mary Wollstonecraft esė apie moterų teises tapo įmanoma išlaisvinančių, jei ne buržuazinių-patriarchalinių *liberté, égalité* ir *fraternité* idėjų dėka, taip ir Johno Stuarto Millio esė apie moterų pavergimą buvo patriarchalinio liberalaus humanizmo produktas. Gilbert ir Gubar nepastebi šių dalykų, paminėdamos Millį tik du kartus *en passant* ir abukart lygindamos su Mary Wollstonecraft. Jų teorija apie paslėptą ir neišreikštą įniršį, kaip šimtmečio „moteriškumo" esmę, nepajėgi lengvai įveikti „vyro" teksto, kuris *atvirai* gniaužia moterų priespaudos problemą.

Atkaklus Gilbert ir Gubar epiteto „moters" vartojimas drauge tiek išryškina, tiek apsunkina *aklavietę*, į kurią atsitrenkė jų darbas. Nuo seno įprasta, kad dauguma feminisčių vartoja „moteriškas" (ir „vyriškas"), kai kalbama apie *socialinius konstruktus* (kultūrinių ir socialinių normų primestus seksualumo ir elgesio modelius), o „moters" ir „vyro" sąvokas – kad apibūdintų grynai biologinius lyčių skirtumus. Tad taip vartojant „moteriškas" įvardija auklėjimą, o „moters" – prigimtį. „Moteriškumas" yra kultūros konstruktas: moterimi negimstama, ja tampama, kaip sako Simone de Beauvoir. Šitaip vertinant patriarchalinė priespauda pasireiškia tam tikrų socialinių moteriškumo standartų primetimu visoms biologinėms moterims būtent todėl, kad įtikėtume, jog pasirinktieji „moteriškumo" standartai yra *natūralūs*. Tad moteriai, kuri atsisako laikytis taisyklių, gali būti priklijuota ir *nemoteriškos*, ir *nenatūralios* etiketė. Būtent patriarchatas suinteresuotas, kad šie du terminai (moteriškumas ir moteriškoji lytis) ir toliau būtų painiojami. Feministės, priešingai – turi išnarplioti šią painiavą ir todėl privalo visuomet reikalauti, kad nors moterys neabejotinai yra *moteriškos lyties*, tai dar jokiu būdu neužtikrina, kad jos bus *moteriškos*. Tai vienodai tinka ir kai moteriškumas apibrėžiamas senaisiais patriarchaliniais būdais, ir naujuoju feministiniu būdu.

Tai, kad Gilbert ir Gubar atsisako leksikos lygmeniu skirti prigimtį ir auklėjimą, daro visą jų argumentaciją miglota. Juk kas *yra* tas „moterų kūrybiškumas", kurį jiedvi tyrinėja? Ar jis prigimtinė, esminė, įgimta visų moterų savybė? Ar tai „moteriškas" kūrybiškumas, atitinkantis tam tikrus biologinių moterų socialinio elgesio standartus, ar tai kūrybiškumas, tipiškas moteriškai subjekto pozicijai psichoanalitine prasme? Gilbert ir Gubar, atrodo, laikosi pirmosios hipotezės, nors šiek tiek labiau istorizuoto pavidalo: duotoje patriarchalinėje visuomenėje visos moterys (dėl to, kad biologiškai jos yra moteriškosios lyties) pasirinks tam tikras strategijas patriarchalinei priespaudai atremti. Tos strategijos būdingos „moteriškajai lyčiai", kadangi jos bus tos pačios visoms moterims, pa-

klūstančioms toms pačioms sąlygoms. Toks tvirtinimas iš esmės remiasi prielaida, kad patriarchalinė ideologija yra homogeniška ir savo poveikiu visaapimanti. Ji taip pat palieka labai maža erdvės suprasti, kad moterims tikrai sunku pasiekti tai, kas vadinama „absoliučiu moteriškumu“, arba pasirinkti tuos būdus, kuriais moterys gali užimti vyriškąją subjekto poziciją – kitaip tariant, tapti oriomis patriarchato *status quo* gynėjomis.

Paskutiniame savo teorinės preambulės skyriuje („Olos parabolės“) Gilbert ir Gubar aptaria Mary Shelley knygos *Paskutinis vyras* (*The Last Man*, 1826) skyrių „Autorės įžanga“, kuriame autorė pasakoja, kaip atėjusi į olą rado išbarstytus Sibilės laiškų puslapius.[6] Nuo šiol Mary Shelley nusprendžia pašvęsti savo gyvenimą iššifruoti ir suprantamiau perteikti šių fragmentų turinį. Gilbert ir Gubar panaudoja šį pasakojimą kaip savo supratimo apie moters rašytojos padėtį patriarchato sąlygomis parabolę:

> Ši pastaroji parabolė yra pasakojimas apie moterį menininkę, kuri įžengia į didžiulę savo proto olą ir randa joje išbarstytus ne tik savo galios, bet ir tradicijos, galėjusios tą galią generuoti, lapus. Jos pirmtakės meno kūnas, taigi ir jos pačios meno kūnas, mėtosi išdraikytas gabalais, suplėšytas, pamirštas, subyrėjęs. Kaip ji gali atsiminti jį ir tapti jo dalimi, grįžti į jį ir su juo susilieti, sudaryti su juo vieną visumą ir taip pasiekti savo pačios vientisumą, savąjį „aš“?
>
> (98)

Ši parabolė yra ir Gilbert ir Gubar feministinės estetikos pareiškimas. Čia akcentuojamas vientisumas – Sibilės lapų *surinkimas* (tačiau niekas neklausia, kodėl mitinė Sibilė nusprendė pirmiausia *išbarstyti* savo išmintį): moterų rašymas gali egzistuoti tik kaip struktūrizuota ir objektyvizuota visuma. Moters aš vientisumas yra teksto vientisumo paralelė; bet kokio kūrybingumo esmė yra vientisas žmogiškasis individas (humanistas). Fragmentinė aš, arba sąmonės, koncepcija Gilbert ir Gubar atrodytų tas pat, kas sergantis ar pasiligojęs aš. Geras tekstas yra organinė visuma, kad ir kokį sudėtingą aparatą *Pamišėlės palėpėje* autorės pasitelkia pasirinktiems darbams nagrinėti.

Tačiau šis integralumo ir totalumo, kaip moterų rašymo idealo, akcentavimas gali būti kritikuotinas būtent kaip patriarchalinis arba dar tiksliau – falinis konstruktas. Kaip tvirtino Luce Irigaray ir Jacques'as Derrida, patriarchalinė mintis modeliuoja savo kriterijus pagal vadinamas „pozityvias“ vertybes, daugiausia kliaudamasi pagrindine prielaida, kad Phallus ir Logos yra transcendentiniai Vakarų kultūros signifikantai.[7] Išvados dažnai stulbinamai supaprastinamos: viskas, kas suvokiama kaip analogiška vadinamosioms „pozityvioms“

Phallus vertybėms, vertinama kaip gera, teisinga ir gražu; viskas, kas suformuota ne pagal Phallus modelį, apibrėžiama kaip chaotiška, fragmentiška, negatyvu arba nesama. Phallus dažnai suvokiamas kaip visuminė, vientisa ir paprasta forma, priešinga baugiam moters genitalijų chaosui. Dabar galima tvirtinti, kad Gilbert ir Gubar tikėjimas vieningomis visumomis kuo puikiausiai atitinka tokios falinės estetikos kriterijus. Kaip jau supratome iš Virginios Woolf feministinio įvertinimo, aiškiai feminisčių teikiama pirmenybė realizmui, o ne modernizmui, gali būti interpretuojama labai panašiai. Tam tikra anglų ir amerikiečių feminisčių dalis – o Gilbert ir Gubar jokios išimtys – vis dar pluša vadovaudamosi tradicinėmis patriarchalinėmis Naujosios kritikos estetikos vertybėmis.

Paskutinė Gilbert ir Gubar viltis, kad jų knyga padės atkurti prarastą „moters" vientisumą, grindžiama šia prielaida:

> Mums atrodo, kad mūsų knyga yra svajonė prikelti Christinos Rossetti „motiną gimtinę". Taip pat manome, kad ji yra mėginimas atkurti Sibilės lapus – lapus, kurie, regis, jei pavyktų sujungti jų fragmentus, teikia galimybę iš paskirų dalių sudaryti visumą, kuri papasakotų vienos moters menininkės, kaip pasakytų Gertrude Stein, „mūsų visų motinos", moters, kurią patriarchalinė poetika suskaldė ir kurią mėginome prisiminti, pasakojimą. (101)

Pastraipa tęsiama bendrais bruožais aprašant šios vienos moters menininkės nuo Jane Austen ir Marios Edgworth iki George Eliot ir Emily Dickinson pasakojimą. Susitelkimas ties moterimi rašytoja, kaip nagrinėtų tekstų *reikšme*, veda prie logiškos išvados: troškimo parašyti galingos „Ur-moters" naratyvą".

Viena vertus, tai pagirtinas sumanymas, nes feministės akivaizdžiai nori priversti moteris prabilti; tačiau, kita vertus, jis pateikia kai kurių abejotinų politinių ir estetinių potekscių. Pirmiausia sumanymas pamėginti kalbėti *už* kitą moterį nėra toks jau neproblemiškas, nes būtent tai patriarchato pilvakalbystė visuomet ir darė: vyrai nuolatos kalbėjo už moteris arba moterų *vardu*. Ar būtų teisinga, jei dabar moterys užimtų būtent tokią vyrišką poziciją kitų moterų atžvilgiu? Kitais žodžiais tariant, galime teigti, kad Gilbert ir Gubar įžūliai reikalauja sau to paties autoriaus autoriteto, kurį skiria visoms moterims rašytojoms. O mėginimas „papasakoti pasakojimą" pats savaime gali būti sukonstruotas kaip autokratinis gestas. Kaip jau esame įsitikinusios, Gilbert ir Gubar pritariamai cituoja Edwardo Saido žodžius, kad po „pradžia–viduriu–pabaiga" slypi „įpėdinystės, tėvystės, hierarchijos" (5) vaizdiniai. Tačiau *pasakojimas* yra būtent tai, kas nuo pat Aristotelio ir buvo pradžios, vidurio ir pabaigos modelis. Galbūt ne tokia jau gera feministinė mintis pradėti pasakoti išsamų, vientisą ir

sujungtą Didžiosios Motinos-Rašytojos pasakojimą? Kaip yra pastebėjusi Mary Jacobus:

> Ši nepaprastai energinga, dažnai sąmojinga, gudri ir išradinga knyga, mano nuomone, galų gale ribota būtent dėl nuolatinio domėjimosi fabula; nors jos gudrybės nėra tradiciškai moteriškos, būdingos piktai Karalienei, tačiau jos pačios rizikuoja būti tiek pat reduktyvios. Jos nelyg ankšti mezginiai kausto reikšmių žaismę tekstuose, kurių paslėptas fabulas atskleidžia. Tačiau tai, ką jos ten vėl ir vėl randa, yra ne tik „fabula", bet „autorė", pamišėlė palėpėje iš pavadinimo... Kaip ir pasakojimas apie Snieguolę, tai pasikartojimui pasmerkta fabula; jų knyga (stora iš dalies dėl to, kad joje tik kartojamasi) nepaliaujamai skelbia revizionistinę kovą, atrakindama moters teksto paslaptis vis tuo pačiu raktu.
>
> („*Pamišėlės palėpėje* recenzija", 518–519)

Galiausiai, tvirtina Jacobus, šis begalinis grįžimas prie „patriarchalinio moterų slopinimo kilmės ir atsiradimo „istorijos" vyksta tų pačių politinių potekscių, kurias slepia pačių kritikių pozicija, ignoravimo kaina: „Jei kultūra, rašymas ir kalba yra savaime slopinančios, kaip būtų galima tvirtinti, tai toks pat yra ir interpretavimas; o kritikei feministei iškyla štai koks klausimas: kaipgi jos slopina rašytoją moterį?" („Recenzija", 520). Jacobus prieina išvados, kad „tarp eilučių gali slypėti problemiškas feministinės kritikos ryšys su patriarchaline kritika, kurią ji pasiryžusi revizuoti", („Recenzija", 522). Šioje vietoje būtinai turėtume savęs paklausti, ar dar neatėjo laikas revizuoti feministinės estetikos, kuri būtent šiais atvejais, atrodo, veda į tokią pačią patriarchalinę ir autoritarinę aklavietę. Kitais žodžiais, jau atėjo laikas mums atsižvelgti į tai, kad svarbiausia anglų ir amerikiečių feministinės kritikos problema yra jos atskleistas radikalus feministinės politikos ir patriarchalinės estetikos prieštaravimas.

IV
skyrius

TEORINIAI APMĄSTYMAI

Dauguma anglų ir amerikiečių kritikių feminisčių buvo abejingos ar netgi priešiškos literatūros teorijai, kurią jos neretai laikė beviltiškai abstrakčia „vyro" veikla. Ši nuostata nūnai kinta, ir netgi panašu, jog devintasis dešimtmetis bus teorinių apmąstymų feministinės kritikos srityje persilaužimo metai. Šiame skyriuje aptarsiu kai kurias šios raidos, susijusios su gilesniais feministiniais apmąstymais apie literatūros ir literatūros kritikos tikslą ir paskirtį, pradininkes. Tuo tikslu nutariau sutelkti dėmesį į trijų, mano manymu, iškiliausių anglų ir amerikiečių kritikių feminisčių teorinius darbus: Annette Kolodny, Elaine Showalter ir Myros Jehlen.

Annette Kolodny

Vienas iš pirmųjų tekstų, pramušusių teorinę kritikių feminisčių tylą, buvo Annette Kolodny straipsnis „Kelios pastabos apibrėžiant „feministinę literatūros kritiką", pirmą kartą pasirodęs 1975 m. žurnale *Critical Inquiry*. Jau pirmoji pastraipa byloja Kolodny požiūrio šviežumą: „Iki šiol niekas taip ir nesuformulavo griežto termino „feministinė kritika" apibrėžimo" (75). Trumpai apžvelgusi feministinės kritikos įvairovę, Kolodny imasi pagrindinės savo temos: moterų rašymo, kaip atskiros kategorijos, studijos. Parodydama, jog šios rūšies kritika grindžiama „prielaida, jog moterų rašymas *yra* kažkoks unikalus" (76), ji sunerimsta, kad toks požiūris gali atvesti prie pernelyg skubotų išvadų apie moterų prigimtį arba sukelti begalines diskusijas apie „santykiškus prigimties privalumus prieš auklėjimą" (76). Rūpestį jai kelia ir tai, ką ji supranta kaip „tvirtą [feministinės kritikos] įsipareigojimą atrasti, kas, jei taip yra, padaro moterų rašymą kitokį nei vyrų" (78); kadangi giminė yra *santykiškas* būvis, akivaizdu, jog be palyginimo neįmanoma nustatyti stiliaus arba turinio skirtumo. „Jei primygtinai siekiame atrasti ką nors, ką aiškiai galėtume pavadinti „moterišku mode-

liu", tuomet mūsų garbės reikalas apibrėžti ir atitikmenį – „vyrišką modelį" (78). Šitaip Kolodny siūlo lyg ir kokį komparatyvistinį feminizmą labai panašiai, kaip Myra Jehlen po šešerių metų.

Nepaisydama tokių perspėjimų būti atsargioms, Kolodny vis tiek įsitikinusi, jog indukciniu keliu galime prieiti tam tikrų išvadų apie moterišką literatūros stilių, jei

> pradėsime vertinti kiekvieną autorę ir kiekvieną atskirą kiekvienos autorės darbą kaip savaime unikalų ir individualų. Tada pamažėle per ilgą laiką ir daug skaitydamos pastebėsime, kokie dalykai kartojasi ir, o tai dar svarbiau, *ar* jie kartojasi.
>
> (79)

Vis dėlto šis metodas yra savaip prieštaringas. Nors Kolodny nori, kad išmestume visas išankstines nuostatas apie moterų rašymą („Privalome... pradėti ne nuo prielaidų (pripažintų ar ne), o nuo klausimų" (79)), sunku suprasti, kaip galima sutrukdyti šioms daugiau ar mažiau nesąmoningoms išankstinėms nuostatoms paveikti mūsų kiekvienos „unikalios ir individualios" rašytojos suvokimą, taip pat ir mūsų atranką, kokius požymius išskirsime ir palyginsime. Kolodny pati nustato kelis tipiškus moterų fikcijų stiliaus bruožus, iš kurių du patys svarbiausi yra „refleksyvus suvokimas" ir „inversija". Refleksyvus suvokimas pasireiškia tada, kai veikėja „aptinka save arba kokią nors savo dalį veiklose, kurių ji neplanavo, arba situacijose, kurių negali iki galo perprasti" (79), o inversija pasireiškia, kai „stereotipiniai, tradiciniai literatūriniai moterų įvaizdžiai... moterų fikcijoje apverčiami arba norint juos išjuokti,.. atskleisti paslėptą jų realybę, [arba]... suteikti papildomą reikšmę jų priešybėms" (80). Tad inversija suskamba panašiai, kaip ankstesnė Gilbert ir Gubar griaunamųjų strategijų, slypinčių po moterų fikcijų paviršiumi, teorija.

Išskirdama „baimę būti iškreiptų įvaizdžių sukaustytai arba neautentiškų vaidmenų įkalintai" kaip „didžiausio dėmesio vertą baimę šiuolaikinėje moterų fikcijoje" (83), Kolodny čia pat pripažįsta, kad vargu ar tai tik moterims būdinga tema, tačiau primygtinai tvirtina, jog kritikės darbas yra ieškoti po tokiais moterų naudojamais vaizdiniais paslėptos *kitokios patirties*. Kritikės feministės, pasak Kolodny, visuomet po išmone ieško *realybės* ir todėl privalo „žengti labai atsargiai prieš pareikšdamos, jog kartais groteskiški ar akivaizdžiai outré realybės suvokimai, mums padovanoti rašytojų moterų ir moteriškosios lyties personažų, yra koks nors iškraipymas" (84). Jos domėjimasis patirtimi, paslėpta „po" tekstu, su ypatinga jėga iškyla kitoje pastraipoje, kur nagrinėjamas vyrų ir moterų galimas skirtingas tų pačių vaizdinių naudojimas:

> Tick vyro užsidarymui darbe, tiek moters – namuose galiausiai galima priklijuoti tą pačią psichiatrinę etiketę, tačiau literatūros kalba, jei ji sąžininga, apnuogins statybos blokus, žingsnelis po žingsnelio atskleis, *ką reiškia* būti įkalintam šiose tokiose skirtingose aplinkose.
>
> (85)

Apskritai Kolodny siūloma feministinės kritikos programa tebėra tvirtai įleidusi šaknis į Naujosios kritikos dirvą:

> Svarbiausias intelektualiai galingos feministinės kritikos uždavinys, kaip aš jį suprantu, reiškia, kad turime pačios išmokti griežtais metodais analizuoti stilių ir įvaizdį, o tada be išankstinės nuomonės ar išankstinių išvadų taikyti šias metodologijas atskiriems darbams. Tik tuomet galėsime išlavinti savo studentes ir koleges deramai skaityti rašytojas, geriau įvertinti jų asmeninius tikslus ir ypatingus laimėjimus (tai tikslai, kurie, esu įsitikinusi, turi suformuoti bet kokią teisingą literatūros kritiką, nesvarbu, kokia jos tema).
>
> (87)

Nė nekalbant apie tokių kažkaip vyriškai skambančių būdvardžių, kaip „galingos“ ir „griežtais“, vartojimą „teisingai“ feministinei kritikai apibūdinti, reikalavimas, kad analizė *be išankstinės nuostatos* (lyg tai būtų įmanoma) būtų *deramo* moterų rašytojų skaitymo pagrindas, išduoda Kolodny požiūrio tradiciškumą. Feministė maištininkė, panūdusi nagrinėti literatūrą *nederamai* (kaip Kate Millett), skaityti „prieš plauką“ ir abejoti įsigalėjusiomis „įteisintos literatūros kritikos“ struktūromis (kodėl feministės turėtų atmesti tai, kas laikoma neįteisinta?), ras labai maža atsparos taškų erdvėje, kurią atveria tokios kritikės, kaip Kolodny, Showalter ir Jehlen. Kolodny net siūlo feministinei kritikai „įsipareigoti atskirti politines ideologijas nuo estetinių vertinimų“ (89), kadangi, kaip ji dėsto, politinis angažuotumas gali paversti mus „nesąžiningomis“ kritikėmis.[1] Savo esė ji baigia tvirtindama, kad feministinės kritikos tikslas privalo būti „grąžinti rašytojas į mūsų akademinių programų pagrindinę srovę per sąžiningesnius, lyties požiūriu nešališkus ir labiau apgalvotus jų darbų vertinimus“ (91). Nors panašu, kad mažai kas kategoriškai tam prieštaraus, vis dėlto tai pernelyg kukli feministinės kovos akademijoje programa. Verta gerai pamąstyti, ar tik toks reformizmas nėra neišvengiamas feministinės analizės, kurioje nė kiek neabejojant pripažįstama tiek daug Naujosios kritikos doktrinos aspektų, rezultatas.

Po penkerių metų straipsnyje, pavadintame „Šokis minų lauke: kai kurie pastebėjimai apie feministinės literatūros kritikos teoriją, praktiką ir politiką“,

išspausdintame leidinyje *Feminist Studies*, Kolodny grįžta prie kai kurių problemų, kurias kėlė 1975 m., ir apgailestauja, kad ir dešimtmečiui praėjus aktyviai plėtojant visą naują intelektinio tyrinėjimo sritį feministinei kritikai vis dar nesuteikta „garbinga vieta šioje tebesitęsiančioje intelektinėje kelionėje, kurią akademijoje laisvai vadiname „kritine analize". Užuot pakviestos į traukinį... esame priverstos įveikti minų lauką" (6). Pasak Kolodny, priešiška įtakingų akademinių sluoksnių reakcija į feministinę kritiką galėtų „peraugti į tikrą dialogą" (8), jei *tiksliai* paaiškintume, kokios yra mūsų metodologinės ir teorinės prielaidos; būtent tai ji tuomet ir imasi daryti. Tvirtindama, kad feministinė kritika iš esmės yra „įtarus" požiūris į literatūrą, Kolodny mano, kad svarbiausias kritikės feministės uždavinys yra ištirti mūsų estetinių vertinimų pagrįstumą: „Kokiems tikslams šie vertinimai tarnauja, klausia feministė; ir kokias pasaulio ar ideologinių pozicijų koncepcijas jie padeda (net jeigu ir netyčia) išsaugoti?" (15). Šitai, be abejonės, yra viena iš vertingiausių jos įžvalgų.

Problema iškyla, kai ji toliau be jokių išlygų rekomenduoja *pliuralizmą*, kaip deramą feministinę poziciją. Feministinė kritika stokoja sistemingo nuoseklumo, tvirtina ji, ir tai („mūsų įvairovė") turėtų „saugiai įkurdinti mus ten, kur visą laiką ir privalėjome būti: išmestas anapus minų lauko su kitais *pliuralistais ir pliuralizmais*" (17). Feministės negali ir iš tikrųjų neturėtų siekti to „vidinio darnumo kaip sistemos", kurį Kolodny priskiria psichoanalizei ir marksizmui. Jos diskurse šios dvi teorinės struktūros ima figūruoti kaip monolitiniai despotiški blokai, iškilę virš įvairaus ir antiautoritarinio feministinio lauko. Netiesa yra ne tik tai, kad marksizmas ir psichoanalizė siūlo tokią vieningą teorinę dirvą; tikrai didžiulių abejonių kelia ir tai, kad feministinė kritika *tokia* įvairi.[2] Kolodny pripažįsta, kad feministinė politika yra feministinės kritikos pagrindas; taigi nors galime diskutuoti, kas sudaro deramą feministinę politiką ir teoriją, ta diskusija vis tiek neperžengia pačios feministinės politikos ribų, labai panašiai kaip ir šiuolaikinio marksizmo vidaus polemika. Neturint bendro politinio pamato negali būti ir jokios pripažintos *feministinės* kritikos. Šiuo kontekstu „pliuralistinis" Kolodny požiūris kartu su vandeniu rizikuoja išpilti ir kūdikį:

> Vis dėlto prisiimti „pliuralizmo" etiketę dar nereiškia liautis nesutarti; tai tik reiškia, kad svarstome galimybę, jog skirtingi aiškinimai net to paties teksto skirtingais tyrinėjimų kontekstais gali būti skirtingai naudingi, net praturtinantys.
>
> (18)

Bet jei pasidarysime tokios pliuralistės, kad feministinę poziciją pripažinsime tik kaip vieną iš daugelio „naudingų" požiūrių, besąlygiškai padovanosime „vyriš-

kiausiai" iš visų kritikai teisę egzistuoti: ji tiesiog *galėtų* būti „naudinga" visiškai kitokiu nei mūsų kontekstu.

Įsikišdama į teorinę diskusiją, Kolodny per mažai dėmesio skiria politikos vaidmeniui kritinėje teorijoje. Kai ji teigia, ir čia ji teisi, kad: „jeigu feministinė kritika turi kuo nors abejoti, tai tuo ilgaausiu neutralaus mąstymo mitu" (21), vis tiek, regis, nepripažįsta, kad net kritinė teorija nėra laisva nuo politinių potekščių. Feministinė kritika negali tenkintis tiesiog

> inicijuoti vien žaismingą pliuralizmą, atliepiantį daugybės kritikos mokyklų ir metodų galimybėms, tačiau niekam nepriklausantį, pripažindama, kad daugelis priemonių, reikalingų mūsų analizei, būtinai bus daugiausia paveldėtos ir tik iš dalies pačių pasigamintos.
>
> (19)

Feministės taip pat tikrai privalo politiškai ir teoriškai įvertinti įvairius siūlomus metodus bei priemones, kad būtume tikros, jog jie neatsisuks prieš mus.

Elaine Showalter

Elaine Showalter pelnytai pripažinta kaip viena svarbiausių Amerikos kritikių feminisčių. Todėl jos teorinės pastabos mums ypač įdomios. Čia norėčiau patyrinėti du jos straipsnius apie feministinę literatūros teoriją: „Feministinės poetikos link" (1979) ir „Feministinė kritika tyruose" (1981).[3]

Pirmajame straipsnyje Showalter išskiria du feministinės kritikos žanrus. Pirmojo tipo kritika daugiausia dėmesio kreipia į moterį skaitytoją, tokią kritiką Showalter pavadina „feministiniu kritikavimu". Antrosios rūšies kritika tyrinėja moterį rašytoją, ir Showalter šią kritiką vadina „ginokritika". „Feministinis kritikavimas" nagrinėja autorių vyrų darbus, ir Showalter mums teigia, kad tokia kritika yra „istoriškai grindžiamas tyrinėjimas, kuris gvildena ideologines literatūros reiškinio prielaidas" (25). Tačiau šis „įtarus" požiūris į literatūros tekstą, regis, visiškai nebūdingas antrajai Showalter kategorijai, kadangi tarp labiausiai „ginokritikai" rūpimų dalykų randame „moterų literatūros istoriją, temas, žanrus ir struktūras", taip pat ir „moters kūrybiškumo psichodinamiką" bei „atskirų rašytojų ir darbų tyrinėjimus" (25). Čia nenurodoma, kad moterimis, kaip rašytojomis, besidominti kritikė feministė turėtų traktuoti moterų parašytus darbus kaip nors kitaip nei palankiai, pasitelkdama tapatumo paieškų požiūrius. „Įtarumo hermeneutika", kuria remiantis tvirtinama, kad tekstas nėra arba yra ne tik tai, kuo dedasi, taigi tekste ieškoma paslėptų prieštaravimų bei konfliktų, taip pat ir nebuvimų bei nutylėjimų, todėl, atrodo, išlaikomas san-

tūrumas vyrų parašytų tekstų atžvilgiu. Kitais žodžiais tariant, kritikė feministė privalo suprasti, kad moters produkuotas tekstas turės visiškai kitą statusą nei „vyro“ tekstas.

Showalter rašo:

> Viena iš feministinio kritikavimo problemų yra ta, kad jis orientuotas į vyrą. Jei tyrinėjame moterų stereotipus, vyrų kritikų seksizmą ir tuos ribotus vaidmenis, kuriuos moterys atlieka literatūros istorijoje, nesužinome, ką moterys jautė ir patyrė, o tik tai, kokios, vyrų manymu, moterys turi būti. (27)

Leidžiama suprasti ne tik tai, kad kritikė feministinė turėtų atsigręžti į „ginokritiką“, moterų raštų tyrinėjimą būtent tam, kad sužinotų, „ką moterys jautė ir patyrė“, bet ir tai, kad ši patirtis tiesiogiai pasiekiama per moterų parašytus tekstus. Kitais žodžiais tariant, pats tekstas išnyko arba tapo skaidriu tarpininku, kurio dėka galima užčiuopti „patirtį“. Šį požiūrį į tekstus, kaip į autentiškos „žmogiškos“ patirties perteikėjus, kaip jau įsitikinome, pabrėžia tradicinis Vakarų patriarchalinis humanizmas. Pasak Showalter, ši humanistinė pozicija irgi nuspalvinta gera empirizmo doze. Ji atmeta teoriją, kaip vyro išradimą, kurį akivaizdžiai galima naudoti tik vyrų tekstams (27–28). „Ginokritika“ išsilaisvina nuo pataikavimo vyro vertybėms ir siekia „sutelkti dėmesį... į naujai regimą moters kultūros pasaulį“ (28). Šios „tylios“ moters kultūros paieškos geriausiai gali būti vykdomos taikant autorei ir jos darbui antropologines teorijas: „Ginokritika susijusi su feministiniais istorijos, antropologijos, psichologijos ir sociologijos tyrinėjimais, kurie visi išvystė moterų subkultūros hipotezes“ (28). Kitaip tariant, kritikė feministė turėtų atsižvelgti į istorinius, antropologinius, psichologinius ir sociologinius „moters“ teksto aspektus; trumpai sakant, atrodytų, į viską, tik ne į patį tekstą, kaip į reikšminį procesą. Vienintelė sudedamoji teksto įtaka, kurią Showalter, regis, pripažįsta, yra empirinio, literatūrą papildančio pobūdžio. Šis požiūris, kaip ir jos „vyro“ teorijos baimė bei bendras žavėjimasis „žmogiškąja“ patirtimi, turi nevykusį poveikį pavojingai priartinti ją prie vyro kritinės hierarchijos, kurios patriarchalinėms vertybėms ji prieštarauja.

Straipsnyje „Feministinė kritika tyruose“ Showalter linkusi atkartoti tas pačias temas. Nauja šiame straipsnyje yra tai, kad ji išsamiai pristato keturias, jos manymu, pagrindines dabartinės feministinės kritikos kryptis: biologinę, lingvistinę, psichoanalitinę ir kultūrinę kritiką. Nors toks šios srities skirstymas kelia abejonių, apskritai jis parodo, kad Showalter pradėjo pripažinti teorijos būtinumą. Ji vis dar skiria „feministinį kritikavimą“ (kurį ji čia vadina ir „feminis-

tiniu skaitymu") ir „ginokritiką". Mums sakoma, kad feministinis kritikavimas, arba skaitymas, „iš esmės yra interpretavimo būdas". Showalter tęsia: „Labai sunku siūlyti nuoseklią teoriją veiklai [t.y. interpretacijai], kuri savo prigimtimi tokia eklektiška ir tiek daug apimanti, nors kaip kritinė praktika feministinis skaitymas, žinoma, turėjo didelės įtakos" (182). Taip ji mėgina išvengti tokių keblių „vyro" klausimų kaip: kas yra interpretacija? Ką reiškia skaityti? Kas yra tekstas? Showalter dar kartą atmeta bet kokį susimaišymą su „vyro kritine teorija", nes ši „laiko mus priklausomas nuo jos ir vilkina mūsų pažangą sprendžiant savo teorines problemas" (183). Jos dichotomija tarp „vyro kritinės teorijos" ir „mūsų teorinių problemų" smulkiau neargumentuota ir neišplėtota, o tai palieka mums pačioms suprasti, kad smerkdama „baltuosius tėvus" Lacaną, Macherey'ų ir Engelsą (183–184) ji galiausiai išgiria Edwino Ardenerio ir Cliffordo Geertzo išplėtotą kultūros teoriją, kaip ypač tinkamą „ginokritikai". Nors esama pasiteisinimo dėl šio ryškaus trūkumo požymių („Neketinu... pasodinti į sostą Ardenerio ir Geertzo kaip naujųjų baltųjų tėvų, užėmusių Freudo, Lacano ir Bloomo vietą" (205)), šiuo gestu ji vis dėlto supainioja skaitytoją, kuri iki šiol ja sekė. Ar ambicinga „ginokritikė" turėtų naudotis „vyro" teorija, ar neturėtų? Galutinis Showalter atsakymas į šį klausimą visiškai neaiškus, grindžiamas būtent abejotinu „teorijos" ir „žinojimo" priešinimu: „Jokia teorija, kad ir kokia įtaigi, negali pakeisti nuodugnaus ir išsamaus moterų tekstų, kurie yra svarbiausia mūsų tema, pažinimo" (205). Tačiau koks gali būti „pažinimas", jei neišmanai teorinių prielaidų?

Ir štai dabar jau grįžome prie to, nuo ko ir pradėjome: iš tikrųjų ir nereikia tinkamos feministinės kritikos teorijos, nes pernelyg daug teorinių studijų trukdytų mums pasiekti to „nuodugnaus ir išsamaus moterų tekstų pažinimo", kurį pati Showalter taip puikiai pademonstravo *Jų literatūroje*. Galima suprasti, kodėl ji taip bijo teksto ir jo problemų, nes bet koks rimtas susisaistymas su šia tyrimo sritimi atskleis pagrindinį šios rūšies empirinės ir humanistinės feministinės kritikos ir vyro akademinės hierarchijos, kuriai ji pagrįstai priešinasi, bendrininkavimą.

Pamėginsiu trumpai parodyti, kaip bendrininkaujama. Humanistas tiki literatūra kaip puikia ugdymo priemone: skaitydamas „didžius kūrinius" studentas taps puikesniu žmogumi. Didis autorius yra didis, nes jis (kartais net ji) sugebėjo perteikti autentišką gyvenimo viziją; o skaitytojo arba kritiko vaidmuo – pagarbiai įsiklausyti į autoriaus balsą, kaip jis atskleistas tekste. Literatūrinis „didžiosios literatūros" kanonas užtikrina, kad būtent ši „reprezentatyvi patirtis" (ta, kurią atrinko buržua kritikai vyrai) išliks ateities kartoms, o ne tos iškreiptos, nereprezentatyvios patirtys, atrandamos daugelyje moterų, etninių grupių

ir darbininkų klasės raštų. Anglų ir amerikiečių feministinė kritika kariauja su šiuo savarankišku viduriniosios klasės vyro vertybių kanonizavimu. Bet ji labai retai susiremia su pačia šio kanono sąvoka. Iš tikrųjų Showalter tikslas yra sukurti atskirą moterų rašymo kanoną, o ne panaikinti visus kanonus. Tačiau naujasis kanonas nebūtinai bus savaime mažiau engiantis negu senasis. Vis tiek kritikės feministės vaidmuo – tyliai sėdėti ir klausytis savo šeimininkės balso, nes jis išreiškia autentišką moters patirtį. Skaitytojai feministei nesuteikiama teisė pakilti ir mesti iššūkį šiam moters balsui; moters tekstas valdo taip pat despotiškai kaip ir senasis vyro tekstas. Kritikei feministei, lyg ir kompensuojant jos nuolankumą, leidžiama skeptiškai kritikuoti „vyro" literatūrą, jeigu tik šią savo kritinę poziciją ji aiškiai atsieja nuo savo domėjimosi rašytojomis moterimis. Tačiau jei tekstai suprantami kaip reikšminiai procesai, o rašymas, kaip ir skaitymas, laikomas teksto produkavimu, labai tikėtina, kad net moterų parašytus tekstus kritikės feministės imsis tyrinėti nepagarbiai. O jei taip atsitiks, tuomet aišku, kad Showalter „ginokritikė" susidurs su skausminga dilema, įkliuvusi tarp „naujųjų" feminisčių su jų „vyrų" teorijomis bei humanistų empirikų su jų patriarchaline politika.

Šio feministinės kritikos metodo ribotumas tampa ypač akivaizdus, kai susiduriama su moters kūriniu, kuris neatitinka humanistinių autentiškos, realistinės „žmogiškosios" patirties išraiškos lūkesčių. Neatsitiktinai anglų ir amerikiečių feministinė kritika daugiausia nagrinėjo fikcijas, parašytas didžiojo realizmo laikotarpiu nuo 1750 iki 1930 m., ypač daug dėmesio skirdama Viktorijos epochai. Monique'os Wittig *Kariūnės* (*Les guérillères,* 1969) yra visiškai kitokio teksto pavyzdys. Šį utopinį darbą sudaro virtinė fragmentų, vaizduojančių su vyrais kariaujančios amazonių visuomenės gyvenimą. Karą galiausiai laimi moterys ir drauge su jaunais vyrais, kuriuos patraukė į savo pusę, švenčia pergalę. Į šį fragmentišką darbą vienodais tarpais įsiterpia kitoks tekstas: virtinė moterų vardų, atspausdintų didžiosiomis raidėmis vidury tuščio puslapio. Be šimtų vardų, sudarančių šias atkarpas, į tekstą įtraukti ir keli eilėraščiai bei trys dideli apskritimai, vaizduojantys vulvą – simbolizmas, kuris kaip išvirkštinio seksizmo forma atmetamas vėlesnėje knygos stadijoje. Wittig knygoje nėra konkrečių veikėjų, nėra psichologizmo ir pažinios „patirties", kurią skaitytoja galėtų aiškiai užčiuopti. Tačiau akivaizdu, kad kūrinys giliai feministinis ir dėl to anglų ir amerikiečių kritikių feminisčių dažnai mėgintas nagrinėti.

Nimos Auerbach *Moterų bendruomenėse* (*Communities of Women*) pateikiami tokie į tekstą įsiterpiančių moterų vardų komentarai:

> Rituališkai skanduojami moterų vardai skamba lyg žmogaus pokštas, nes nesusiję su jokiomis mums žinomomis veikėjomis:

DEMONĖ EPONINA GABRIELĖ
FULVIJA ALEKSANDRA JUSTINA (p. 43)

ir taip toliau. Nors šie vardai gyvena savo kerintį gyvenimą, tuščias jų skambesio rezonansas drauge yra ir realių žmonių, kuriuos sutikome skaitydamos romanus, mirtis.

(190–191)

Iš tikrųjų Wittig tekste niekur nenurodoma, kad tie vardai yra kieno nors ištariami: „ritualinis skandavimas" rodo pačios Auerbach pastangas priskirti fragmentišką tekstą vieningam žmogiškajam balsui. Kai tekstas nebepasiūlo individo, laikomo transcendentiniu kalbos ir patirties šaltiniu, humanistinis feminizmas turi sudėti ginklus. Todėl Auerbach ilgesingai laukia geresnių žmogiškosios feministinės ateities laikų: „Galbūt moterys, sykį pačios sau įrodžiusios savo jėgą, galės grįžti prie Meg, Jo, Beth ir Amy individualumo arba žmogiškai abipusio Cranford pagarbumo" (191). Jei nostalgiškas grįžimas prie *Cranford* arba *Mažųjų moterų* (*Little Women*) yra viskas, ko šios rūšies kritika gali siekti, neatidėliotinas kitų, labiau teoriją išmanančių kritikos praktikų tyrimas būtinai turi būti vienas iš labiausiai neatidėliotinų anglų ir amerikiečių kritikių feminisčių darbotvarkės klausimų.

Myra Jehlen

Myros Jehlen straipsnis „Archimedas ir feministinės kritikos paradoksas", regis, pagarsino svarbiausius daugeliui amerikiečių feminisčių rūpimus dalykus: pirmą kartą išspausdintas 1981 m. vasarą, jis jau du kartus buvo įtrauktas į antologijas.[4] Ir iš tiesų jos esė nagrinėja svarbius klausimus ir iš esmės skirta aptarti prieštaravimą tarp to, ką ji vadina „vertinamuoju ir politiniu aiškinimu" (579). Jehlen imasi ne tik šios pagrindinės feministinės kritikos problemos, bet ir gina feministinių studijų „radikalų komparatyvizmą" (585). Pasak jos, į moterį sutelkti Spacks, Moers, Showalter, Gilbert ir Gubar darbai nukenčia nuo išskirtinio dėmesio moterų literatūros tradicijai. Smerkdama feministinę tendenciją sukurti „alternatyvų kontekstą, savotišką moterų anklavą, atskirą nuo maskulinistinių prielaidų pasaulio" (576), Jehlen nori, kad moterų studijos „viską tyrinėtų moterų požiūriu" (577). Šis projektas savaime ir ambicingas, ir reikalaujantis daug pastangų. Tiesą sakant, feministinė kritika ir prasidėjo dominuojančios vyro kultūros tyrinėjimu (Ellmann, Millett), ir šiandienos moterims nėra priežasties atmesti šį feministinio darbo aspektą. Tačiau Jehlen žengia toliau. Siūlydama palyginimą, kad būtų galima nustatyti „moterų ir vyrų rašymo skirtumą, kurio

joks vien moterų rašymo tyrinėjimas negali atskleisti“ (584), ji nurodo Kate Millett *Lyties politiką* kaip knygą „vien apie palyginimą“ (586). Tačiau tai akivaizdžiai neteisinga: Millett knyga, kaip jau matėme, ištisai yra apie vyrų rašymą.

Jehlen argumentacija pavojingai slysta nuo labai reikalingo lyties prigimties *santykiškumo* akcentavimo, siūlydama feministėms grįžti prie tradicinio patriarchalinio literatūros kanono tyrinėjimo. Jos argumentacijos dviprasmiškumas šiuo atveju atspindi įsitikinimą, kad „iš tikrųjų feministėms reikia požiūrio, kuris leistų suprasti mūsų konceptualaus pasaulio visumą, ir kuris vis tiek tvirtai remtųsi į vyro žemę“ (576). Šį dviprasmiškumą nemaža dalimi lemia tam tikri labai gluminantys retoriniai manevrai aplink Archimedo atspirties taško įvaizdį. Tvirtindama, kad feministinis mąstymas yra „radikalus skepticizmas“ (575), kuris sukuria neįprastus sunkumus praktikėms, Jehlen rašo:

> Kaip Archimedui, kad su savo svertu pakeltų žemę, reikėjo kokios nors vietos, ant kurios galėtų įsikurti pats su savo atspirties tašku, taip ir feministėms, kvestionuojančioms spėjamą tiek gamtos, tiek istorijos tvarką – ir šitaip siūlančioms pašalinti žemę iš po savo pačių kojų – būtinai prireiks alternatyvaus pamato.
>
> (575–576)

Čia Jehlen netiesiogiai nurodo svarbiausią feminizmo paradoksą: žinodamos, kad *už* patriarchato *ribų* nėra jokios erdvės, iš kurios moterys galėtų kalbėti, kaip apskritai paaiškiname feministinio, antipatriarchalinio diskurso egzistavimą? Jehlen akcentuojamas atspirties taško įvaizdis („Ko Arhimedui tikrai reikėjo, tai žemiško atspirties taško“ (576)) nevykusiai peršа mintį, kad tokia pastanga pasmerkta nesėkmei (žemiška atspirtis *niekada* neišjudins žemės). Užuot išjudinusi žemę, Jehlen nori grąžinti feminizmą ant „vyro žemės“ – bet būtent čia, be abejonės, feminizmas, tiek sutelktas į moterį, tiek ir visoks kitoks, visuomet ir buvo. Jei nėra patriarchato neužnuodytos erdvės, iš kurios moterys galėtų kalbėti, peršasi išvada, kad iš tikrųjų atspirties taško mums visai ir nereikia: paprasčiausiai nėra kur eiti.

Elaine Showalter, atsakydama Jehlen, prieštarauja jos siūlymui pereiti prie „radikalaus komparatyvizmo“, remdamasi tuo, kad „toks poslinkis galėtų reikšti, jog atsisakome feministinio sumanymo, savo drąsa vis dar mus gąsdinančio“ („Jehlen komentaras“/„Comment on Jehlen“, 161). Showalter gina moterų literatūros tradicijos tyrinėjimus „kaip daugiau metodologinį pasirinkimą nei įsitikinimą“ pareikšdama:

> Mes žinome, kad jokia moteris nėra visiškai atskirta nuo realaus vyro pasaulio; tačiau idėjų pasaulyje galime brėžti ribas, kurios atvertų naujas minties proskynas, leisiančias naujai pažvelgti į problemą.
>
> (161)

Tačiau moterų literatūros tradicijos tyrinėjimas, nors nebūtinai siekiantis sukurti „moters anklavą“, tikrai yra *daugiau* nei metodologinis pasirinkimas: tai neatidėliotina *politinė* būtinybė. Jei patriarchalizmas pavergia moteris *kaip* moteris, visas mus apibrėždamas kaip „moteriškas“ nepaisant individualių skirtumų, feministinė kova turėtų ne tik pamėginti išardyti patriarchalinę strategiją, kuri paverčia „moteriškumą“ neatskiriama biologinės lyties dalimi, bet ir reikalauti ginti moteris būtent *kaip* moteris. Patriarchalinėje visuomenėje, kuri diskriminuoja rašytojas todėl, kad jos yra *moterys*, pakankamai nesunku pateisinti diskusiją apie jas, kaip atskirą grupę. Dar labiau neatidėliotina problema – kaip išvengti patriarchalinių estetikos, istorijos ir tradicijos sąvokų taikymo „moterų tradicijai“, kurią nusprendėme sukurti. Showalter *Jų literatūroje* pati neišvengė šių spąstų, o Jehlen atrodo vargu ar suvokianti problemą: visai nenuostabu, kaip pamatysime, jog feministe save vadinanti kritikė priima pačias tradiciškiausias patriarchalinės estetikos kategorijas.

Į „kritiško vertinimo“ problemą Jehlen žiūri kaip į „politinių aiškinimų“ priešybę teigdama:

> Feministinę literatūros kritiką tokia prieštaringa paverčia ypatinga literatūros prigimtis, skirtinga nuo tiek fizikinių, tiek socialinių mokslinių studijų objektų. Kitaip nei šie, literatūra pati yra interpretacija, o kritiko uždavinys ją iššifruoti. Žinoma, jokia naujiena, kad literatūros darbas yra šališkas: iš tiesų tai jo vertybė. Kritinis objektyvumas yra tik antrinis apdorojimas, kad suteiktų patikimą skaitymą, nors ir čia daugelis ginčijosi, kad pats skaitymas yra kūrybiško interpretavimo aktas.
>
> (577)

Remiantis šiuo teiginiu, savaime suprantama, kad literatūros tekstas yra objektas, kurį reikia iššifruoti. Bet kaip tvirtino Roland'as Barthes'as: „Sykį Autorius pašalintas, pretenzijos iššifruoti tekstą tampa ganėtinai bergždžios“ („Autoriaus mirtis“, 147). Jehlen tiki, kad tekstai yra užkoduoti autoriaus balso pranešimai: tuomet „kritinis objektyvumas“ turbūt yra sąžiningas šio užkoduoto pranešimo perteikimas suprantamesniu pavidalu. Autoriaus ir teksto statusas Jehlen esė iš pat pradžių ne visiškai aiškus. Pagrįstai konstatuodama, kad feminizmas, kaip „Kito filosofija“, turėjo atmesti romantizmo tikėjimą, jog „būti geru poetu, va-

dinasi, pasakyti absoliučią *tiesą*, būti Vienu pranašo balsu visai Žmonijai" (579), ji vis dėlto toliau teigia, jog kritikos tikslas – „būti teisingai" – būtent – autoriui, kad būtų perteikta literatūros subjekto „aiški vizija". Arba jos pačios žodžiais:

> Tad pradėti turėtume nuo savarankiško literatūros subjekto visumos pažinimo, aiškaus jo regėjimo, kuris nebūtinai toks kaip mūsų, apie kurį mums nuolat kalbėjo formalistai: jo integralumo. Taip pat turime pripažinti, kad pagarba šiam integralumui, pasireiškianti neužduodant tekstui klausimų, kurių jis pats sau neužduoda, atsiklausdami teksto, kokius klausimus užduoti, sukursime išsamiausią, turtingiausią skaitymą.
>
> (579)

Tad Jehlen nieko kita nebelieka, kaip tik išbarti Kate Millett, kadangi jos „tyčinis tangentinis požiūris pažeidė Henry Millerio darbo raišką" (579) ir „sužalojo jo architektūrą" (580). Jehlen nuomone, Millett požiūris buvo *nederamas* ir *smurtinis*; jos skaitymas tampa Henry Millerio teksto skaistaus integralumo išprievartavimu. Lyg būtų abejojama kokiais nors objektyviais darbo faktais, kuriuos bet kas gali įžvelgti, jei tik gerai pasistengs, ir kurie bet kokia kaina privalo lemti kritiko – *bet kurio* kritiko – požiūrį. Jehlen reikalauja *deramo* skaitymo, kuriam feministės turi paklusti, kitaip bus ištremtos į „nederamų" arba „nesąžiningų" kritinių pažiūrų tamsybes, o taip ji atliepia Annette Kolodny pažiūras. Sue Warrick Doederlein teisi tvirtindama, kad:

> Naujos lingvistikos ir antropologijos įžvalgos, be abejonės, suteikė pagrindą bet kokiam požiūriui į autonomiškus meno darbus, kurių šventumo privalome nepažeisti ir į kurių erdvę įžengiame (su savo nuolankiu objektyvumu) tik todėl, kad „suteiktume patikimą skaitymą". Kritikės feministės gali (atsargiai) paimti iš esamų maskulinistiškai patvirtintų hipotezių tam tikrus postulatus, kurie leis mums daugiau niekada nebeatsiprašinėti už „nesuprastą" ar „neteisingai interpretuotą" tekstą.
>
> (165–166)

Patrocinio Schweickart, taip pat kaip ir Jehlen gvildenanti šią problemą, atskleidžia teorines jos sąsajas su Naujosios kritikos doktrinomis ir komentuoja:

> Verta pastebėti, kad Jehlen formalistinės argumentacijos pagrindams – autotelinio meno objekto suvokimui ir su juo susijusiam suvokimui, jog skaityti literatūrą *qua* literatūrą (užuot, tarkim, kaip sociologinį dokumentą) privalu nepažeidžiant teksto vidinės (i.e. autorizuotos) raiškos, – rimtas varžovas yra struktūralizmas, dekonstravimas ir kai kurios skaitytojo-atsako-teorijos. Nesakau, kad turime aklai vaikytis kritikos mados. Papras-

čiausiai manau, kad svarbiausi Naujosios kritikos principai tapo mažų mažiausiai problemiški. Neturėtume jų priimti kaip aksiomų.

(172)

Tačiau kai Jehlen atskiria „kritinį vertinimą" ir „politinį aiškinimą", grįsdama tradiciniu pirmojo apibrėžimu, jos troškimas būtinai išsaugoti šį griežtą atskyrimą, žvelgiant iš feministinės perspektyvos, kaip tik ir iškelia dar keblesnius politinius klausimus. Skirtumas tarp feministinės ir nefeministinės kritikos ne tas, kaip, regis, įsitikinusi Jehlen, kad viena yra politinė, o kita ne, bet kad feministė atvirai deklaruoja savo politiką, o nefeministas gali arba nesuvokti savo paties vertybių sistemos, arba siekti universalizuoti ją, kaip „nepolitišką". Ypač keista, kad Jehlen, rašanti praėjus 15 metų nuo feministinės kritikos atsiradimo Amerikoje, regis, neabejoja savo teisumu, atsisakydama vienos iš esmingiausių ankstesnių feministinių politinių įžvalgų.

Jehlen gina estetikos ir politikos atskyrimą, siekdama išspręsti amžiną radikalių kritikų problemą: kaip vertinti meno darbą, kuris atrodo estetiškai vertingas, o politiškai neskoningas. Aptardama šią problemą ji vis dėlto galiausiai iškrinta iš bet kokios atpažįstamo feminizmo pozicijos, ir taip yra dėl jos nenoro suprasti, kad estetiniai vertybiniai sprendimai yra ir istoriškai santykiški, ir glaudžiai susiję su politiniais vertybiniais sprendimais. Pavyzdžiui, estetika, rekomenduojanti visų poetinės struktūros dalių organišką vienovę ir harmoningą sąveiką, nėra politiškai nekalta. Feministė galėtų paklausti, kodėl taip norima iškelti tvarką ir integralumą į pirmą vietą ir ar tai turi ką bendra su socialiniais ir politiniais tokių kritinių teorijų šalininkų idealais. Žinoma, būtų beviltiškai reduktyvu įrodinėti, kad visos estetinės kategorijos *savaime* turi politinių gaidelių. Bet lygiai taip pat reduktyvu tvirtinti, jog estetinės struktūros visuomet yra ir nekintamai politiškai neutralios arba, kaip sako Jehlen, „nepolitiškos". Dalykas tas, žinoma, kad ta pati estetinė priemonė gali būti politiškai daugiavalentė, kintanti drauge su istoriniu, politiniu ir literatūriniu kontekstu, kuriame ji atsiranda. Tik nedialektiškai mąstant galima tvirtinti, kaip daro Jehlen, kad Pierre'o Macherey'aus požiūris į kultūros produktus, kaip „santykiškai autonomiškus" istoriniu ir socialiniu kontekstu, kuriame jie produkuojami, savaime prieštaringas: reikalauti paprasto ir nesudėtingo atsakymo į tokią painią politikos ir estetikos ryšio problemą – tikrai pats reduktyviausias požiūris.

Jehlen įsitikinimu, „ideologinė kritika" (kuri, pasak jos, sutampa su „politine", arba „šališka", kritika) yra reduktyvi. Moderni kritinė teorija sako mums, kad *visi* skaitymai tam tikra prasme reduktyvūs, nes jie visi savotiškai uždaro tekstą. Jei visi skaitymai tam tikra prasme *taip pat* yra politiniai, vargu ar pavyks išsaugoti binarinę Naujosios kritikos opoziciją tarp, viena vertus, redukty-

vių politinių skaitymų ir, kita vertus, turtingo estetinio vertinimo. Jei estetika klausia, ar (ir kaip) tekstas veikia auditoriją, akivaizdu, kad ji susijusi su politika: be estetinio poveikio nebus ir politinio. Ir jeigu feministinei politikai rūpi, be kitų dalykų, „patirtis", tuomet ji jau susijusi su estetika. Dabar turėtų būti aišku, kad vienas iš svarbiausių šios knygos tvirtinimų tas, kad feministinė kritika dekonstruoja šitokią politikos ir estetikos opoziciją: politiškai žvelgdamas į kritiką, feminizmas privalo suvokti estetikos kategorijų politiką lygiai taip pat, kaip ir numanomą politinių pažiūrų į meną estetiką. Štai kodėl, man atrodo, Jehlen pažiūros pakerta kai kuriuos pačius svarbiausius feministinės kritikos principus. Jei feminizmas nesukyla prieš patriarchalines kultūros kritikos, kaip „objektyvios" praktikos, sąvokas, jam neišvengiamai iškyla pavojus netekti paskutinių savo politinio patikimumo skutelių.[5]

Kai kurios feministės gali susidomėti, kodėl šioje apžvalgoje nieko nepasakiau apie juodaodžių ir lesbiečių (ar juodaodžių lesbiečių) feministinę kritiką Amerikoje. Atsakymas labai paprastas: ši knyga siekia išnagrinėti teorinius feministinės kritikos aspektus. Iki šiol lesbiečių ir/ar juodaodžių feministinė kritika iškėlė lygiai tokias pat *metodologines* ir *teorines* problemas, kaip ir visa kita anglų ir amerikiečių feministinė kritika. Savo vertingoje lesbiečių kritikos apžvalgoje Bonnie Zimmerman akcentuoja feministinės ir lesbietiškos kritikos paraleles. Kritikės lesbietės siekia nustatyti lesbiečių literatūros tradiciją analizuodamos lesbiečių įvaizdžius ir stereotipus bei problemizuodamos „lesbietės" konceptą. Kiek galiu spręsti, jos susiduria lygiai su tomis pačiomis *teorinėmis* problemomis kaip ir „tiesiog" feministės kritikės. Būtent darbo *turinys* padaro lesbietės kritikės tyrimą kitokį, ne jos metodas. Užuot sutelkusi dėmesį į „moteris" literatūroje, kritikė lesbietė sutelkia jį į „moteris lesbietes", kaip kad juodaodė feministė kritikė sutelks jį į „juodaodes moteris" literatūroje.[6]

Todėl paprasčiausiai manau, kad *jei kalbame apie teksto teoriją*, nėra ryškaus skirtumo tarp šių trijų sričių. Tai nereiškia, kad juodaodžių ir lesbiečių kritika nėra *politiškai* svarbi; priešingai – išryškindami skirtingas situacijas ir dažnai susikertančius specifinių moterų grupių interesus, šie kritiniai požiūriai verčia baltaodes heteroseksualias feministes dar kartą patikrinti savo neretai totalitarinę „moters", kaip homogeninės kategorijos, koncepciją. Šie „marginaliniai feminizmai" turi neleisti baltosioms viduriniosios klasės Pirmojo pasaulio feministėms apibūdinti sau rūpimų dalykų neva *universaliomis* moterų (arba feministinėmis) problemomis. Šiuo požiūriu, naujausi darbai apie Trečiojo pasaulio moteris gali daug ko mus pamokyti.[7] Kai dėl painių klasės ir giminės sąveikų, tai jos taip pat sulaukė maža anglų ir amerikiečių feminisčių kritikių dėmesio.[8]

Šioje anglų ir amerikiečių feministinės kritikos apžvalgoje pamėginau išryškinti pamatines tradicinės humanistinės ir patriarchalinės kritikos bei naujausio feministinio mokslo sąsajas. Nepaisant tvirtinimų, kad anglų ir amerikiečių feministinė literatūros kritika jau generuoja naujus metodus ir analitines procedūras, randu labai maža tokios raidos požymių.[9] Radikaliai naujo feministinės kritikos poveikio reikia ieškoti ne teorijos ar metodologijos, o politikos lygmeniu. Feministės *politizavo* esamus kritikos metodus ir požiūrius. Jei feministinė kritika sunaikino įsigalėjusius kritinius sprendimus, tai būtent radikaliai naujai akcentuodama *lyties politiką*. Feministinės kritikos politinės teorijos (jau pagimdžiusios nepaprastai įvairias politinės strategijos formas) pagrindas būtent tas, kad feministinė kritika suformavo naują literatūros studijų šaką. Štai todėl feministės atsiduria lygiai tokioje pat padėtyje, kaip ir kiti radikalūs kritikai: kalbėdamos iš marginalių pozicijų, įsigalėjusių akademinių sluoksnių pakraštyje, jos siekia *išaiškinti* savo kolegų vadinamųjų „neutralių" arba „objektyvių" darbų politiką ir drauge veikti kaip kultūros kritikės plačiąja šio žodžio prasme. Kaip ir socialistai, feministės, pasirinkdamos literatūros metodus bei teorijas, tam tikra prasme gali sau leisti tolerantišką pliuralizmą būtent todėl, kad bet koks požiūris, kurį tik galima sėkmingai pritaikyti jų politiniams tikslams, turi būti sveikintinas.

Svarbiausias žodis čia yra „sėkmingai": politinis kritinių metodų ir teorijų vertinimas yra esminė feministinės kritikos siekio dalis. Tad mano santūrų požiūrį į didelę anglų ir amerikiečių feministinės kritikos dalį pirmiausia lemia ne tai, kad ji liko gimininga vyrocentriniam humanizmui, o tai, kad taip atsitiko nepakankamai suvokiant, kokios didelės politinės kainos tai reikalauja. Taigi svarbiausias anglų ir amerikiečių feministinės kritikos paradoksas yra tas, kad, nepaisant dažnai tvirto, aiškaus politinio angažuotumo, *galiausiai* ji yra nepakankamai politiška; ne todėl, kad nesugebėtų pakankamai *plačiai* atspindėti politinio spektro, bet todėl, kad jos radikali lyties politikos analizė vis dar susipynusi su depolitizuojančiais teoriniais modeliais. Tai visiškai nestebina: visos radikalios minties formos neišvengiamai lieka įsipareigojusios toms istorinėms kategorijoms, kurias siekia peržengti. Tačiau suprasdamos šį istoriškai neišvengiamą paradoksą neturėtume patenkintos įamžinti patriarchalinės praktikos.

Antra dalis

PRANCŪZŲ FEMINISTINĖ TEORIJA

V
skyrius

NUO SIMONE DE BEAUVOIR IKI JACQUES'O LACANO

Simone de Beauvoir ir marksistinis feminizmas

Simone de Beauvoir, be abejo, yra viena didžiausių mūsų laikų feminizmo teoretikių. Tačiau 1949 m., kai publikavo *Antrąją lytį*, ji buvo įsitikinusi, kad tik socializmo atėjimas padarys galą moterų engimui, ir todėl laikė save socialiste, ne feministe. Dabar jos pozicija kiek kitokia. 1972 m. ji įstojo į MLF (Moterų išsilaisvinimo judėjimas) ir pirmą kartą viešai pasiskelbė feministe. Šį pavėluotą feminizmo pripažinimą ji paaiškino nurodydama naują moterų judėjimo radikalizmą: „Moterų grupės, egzistavusios Prancūzijoje iki 1970 m., kai susikūrė MLF, daugiausia buvo reformistinės ir legalistinės. Neturėjau jokio noro su jomis susisaistyti. Kitaip nei jos, naujasis feminizmas yra radikalus" (*Simone de Beauvoir šiandien*, 29). Tačiau pakeitusi akcentus ji neišsižadėjo socializmo:

> *Antrosios lyties* pabaigoje pareiškiau, kad nesu feministė, nes tikėjau, kad socialistinės raidos kontekstu moterų problemos bus išspręstos savaime. Feminizmą vertinau kaip kovą dėl specifiškai moteriškų dalykų, nepriklausomai nuo klasių kovos. Ir šiandien laikausi tokio pat požiūrio. Mano supratimu, feministės yra moterys – ar net ir vyrai, – kurios siekia pakeisti moterų sąlygas siedamos savo kovą su klasių kova, bet ir nepriklausomai nuo jos, nebūtinai visiškai susiedamos tuos pokyčius, už kurios kovoja, su visos visuomenės pakeitimu. Sakyčiau, kad šia prasme šiandien esu feministė, nes supratau, kad privalome kovoti už moterų padėtį čia ir dabar, nelaukdamos, kol išsipildys mūsų socializmo svajonės.
>
> (*Simone de Beauvoir šiandien*, 32)

Nepaisant įsipareigojimo socializmui, *Antroji lytis* grindžiama ne tradicine marksistine teorija, o egzistencialistine Sartre'o filosofija. Svarbiausia šio epochinio Beauvoir darbo tezė paprasta: per visą istoriją moterys buvo paverstos vyrų objektais: „moteris" buvo sukonstruota kaip vyro Kitas, iš jos buvo atim-

ta subjektyvumo ir atsakomybės už savo veiksmus teisė. Arba kalbant labiau egzistencialistiniais terminais: patriarchalinė ideologija pateikia moterį kaip imanentinę, vyrą kaip transcendentinį. Beauvoir atskleidžia, kad šios fundamentalios prielaidos apima visus socialinio, politinio ir kultūrinio gyvenimo aspektus, ir ne mažiau svarbu, kaip pačios moterys perima šį objektyvuotą regėjimą ir išgyvena nuolatinę „neautentiškumo" arba, kaip pasakytų Sartre'as, „neteisingo tikėjimo" būseną. Tai, kad moterys dažnai prisiima vaidmenis, kuriuos patriarchatas joms skyrė, neįrodo, jog patriarchalinė analizė yra teisi: Beauvoir be kompromisų atmeta moters prigimties, arba esmės, sąvoką glaustai apibendrindama garsiu teiginiu: „Moterimi negimstama; ja tampama".[1]

Nors dauguma devinto dešimtmečio feminisčių teoretikių ir kritikių prisipažįsta skolingos Simone de Beauvoir, regis, palyginti mažai jų pritaria jos žavėjimuisi socializmu, kaip būtinu kontekstu feminizmui. Šiuo požiūriu atrodytų, kad ištikimiausias jos sekėjas randame Skandinavijoje ir Britanijoje. Socialdemokratinėse Skandinavijos visuomenėse moterų judėjimo vidaus diskusijos niekada aiškiai neperaugo į feminisčių nesocialisčių ir socialisčių polemiką, daugiausia energijos buvo išeikvota ginčijantis, kokį socializmą feministės turėtų pasirinkti. Taigi aštuntojo dešimtmečio pradžioje Norvegijoje egzistavo gana ryškus priešiškumas tarp centralizuoto maoistinio „Moterų fronto" ir labiau antihierarchinių „Neofeminisčių", kurių šalininkės atstovavo visoms – nuo dešiniosios pakraipos sosialdemokratijos iki radikalesnių kairuoliškų socializmo ir marksizmo – formoms.[2] Skandinavijos feministinė kritika atspindi socializmo akcentavimą, ypač savo polinkiu įtraukti teksto analizę į nuodugniai ištyrinėtos to meto, kai buvo sukurtas literatūros tekstas, klasinės struktūros ir klasių kovos aprašymą.[3] Pastarojo meto konservatyvių politinių partijų iškilimas į valdžią daugelyje Skandinavijos šalių tik paviršutiniškai pakeitė šią padėtį: nepaisant, kad atsirado kelių feminisčių „mėlynųjų kojinių" sluoksnis, dauguma Skandinavijos feminisčių vis dar geriausiai jaučiasi kažkur politinėje Kairėje.

Britiškasis feminizmas tradiciškai buvo atviresnis socialistinėms idėjoms nei jo amerikietiškas atitikmuo. Vis dėlto daugiausia marksistinio-feministinio darbo Britanijoje vyko ne specifinėje literatūros teorijos ir kritikos srityje. Devintąjį dešimtmetį įdomiausias politines ir teorines analizes pateikė būtent moterys, dirbančios neseniai išsiplėtojusiose kultūrinių studijų, kino studijų ir žiniasklaidos studijų srityse arba sociologijoje ar istorijoje. Nors tokios feministės marksistės ar socialistės, kaip Rosalind Coward, Annette Kuhn, Juliet Mitchell, Terry Lovell, Janet Wolff ir Michèle Barrett rašė literatūros temomis, svarbiausi ir drąsiausi jų darbai nepateko į šios knygos akiratį.[4] Mano užduotis – kritiškai pristatyti dabartinę feministinės literatūros kritikos ir teorijos diskusiją. Liūdna,

kad šioje diskusijoje marksistiniai-feministiniai interesai nebuvo svarbiausi, ir galbūt šios knygos trūkumas yra tas, kad pagrindinė jos struktūra neleidžia griežčiau aptarti įsigalėjusių anglų ir amerikiečių bei prancūzų kritinių pažiūrų.

Specifinėje literatūros studijų srityje kelią pramynęs Marksistinio feministinio literatūros kolektyvo straipsnis „Moterų rašymas: *Džeinė Eir*, *Širli*, *Vijetė*, *Aurora Li*" („Women's writing: *Jane Eyre*, *Shirley*, *Villette*, *Aurora Leigh*"), kad išplėtotų rašytojos ir jos darbo marginalizacijos analizę tiek klasės, tiek giminės požiūriu, paremtas prancūzų marksistų Louis Althusserio ir Pierre'o Macherey'aus teorijomis. Šio požiūrio laikėsi ir jį išplėtojo Penny Boumelha savo puikioje analizėje apie Thomaso Hardy'žio darbų lyties ideologiją (*Thomas Hardy's ir moterys* / *Thomas Hardy and Women*), kuri taip pat daug rėmėsi Althussero ideologijos teorija. Buvusi Kolektyvo narė Cora Kaplan savo įžangoje į *Aurorą Leigh ir kitus eilėraščius* (*Aurora Leigh and Other Poems*) irgi vadovavosi šiuo požiūriu. Amerikoje Judith Lowder Newton *Moteryse, galioje ir sunaikinime* (*Women, Power, and Subversion*) sutelkė dėmesį į klasės ir giminės sąsajas XIX a. britų literatūroje.

Macherey'aus požiūris, kurį perėmė Penny Boumelha ir ypač Marksistinis feministinis literatūros kolektyvas, regis, atveria kritikėms feministėms vaisingą tyrinėjimo sferą. Macherey'aus nuomone, literatūros kūrinys nėra nei vientisa visuma, nei neginčijamas Didžiojo Autoriaus/Kūrėjo „pranešimas". Iš tikrųjų, pasak Macherey'aus, teksto nutylėjimai, spragos ir prieštaravimai geriau negu aiškūs pareiškimai atskleidžia ideologines nuostatas. Terry's Eagletonas glaustai apibendrina Macherey'aus argumentus šiuo klausimu:

> Būtent dėl reikšmingų teksto *nutylėjimų*, spragų ir praleidimų galima geriausiai pajusti ideologijos buvimą. Kaip tik šiuos nutylėjimus kritikas privalo priversti „prabilti". Taip susiklostė, kad tekstui ideologiškai draudžiama pasakyti tam tikrus dalykus; pavyzdžiui, mėgindamas pasakyti tiesą savaip, autorius pasijunta priverstas atskleisti ideologijos, kurioje jis rašo, ribas. Jis priverstas atidengti spragas ir nutylėjimus, tai, ko negalima artikuliuoti. Kadangi tekstą sudaro šios spragos ir nutylėjimai, jis visuomet *neišbaigtas*. Toli gražu nesudarydamas ištisinės, nuoseklios visumos, jis atskleidžia reikšmių konfliktą ir prieštaravimą; o darbo reikšmingumas glūdi veikiau šių reikšmių skirtumuose nei vienybėje. ...Pasak Macherey'aus, darbas visuomet „išcentruotas"; jame nėra centrinės esmės, tik nepaliaujamas reikšmių konfliktas ir neatitikimas.
>
> (*Marksizmas ir literatūros kritika* / *Marxism and Literary Criticism*, 34–35)

Literatūros darbo nutylėjimų ir prieštaravimų studijos leis kritikui susieti jį su

būdingu istoriniu kontekstu, kur visa virtinė skirtingų struktūrų (ideologinių, ekonominių, socialinių, politinių) susikirsdamos produkuoja būtent tokias teksto struktūras. Tad autoriaus asmeninė situacija ir ketinimai gali tapti ne daugiau kaip viena iš daugelio konfliktuojančių gijų, kaip tik ir sudarančių prieštaringą konstruktą, vadinamą tekstu. Todėl tokia marksistinė-feministinė kritika ypač suinteresuota tyrinėti istorinę giminės kategorijų konstrukciją ir analizuoti, kiek svarbi kultūra, šias kategorijas reprezentuojant ir jas transformuojant. Remiantis tokia perspektyva, marksistinė-feministinė kritika pateikia alternatyvą tiek anglų, tiek amerikiečių kritikių homogeniniams, į autorių sutelktiems skaitymams, tiek prancūzių teoretikių feminisčių dažnai neistoriškoms bei idealistinėms kategorijoms.

Vis dėlto būtų padoru pasakyti, kad marksistinė-feministinė kritika – Anglijos, Amerikos ar Skandinavijos – paprasčiausiai tik priduria „klasę", kaip dar vieną temą, aptartiną bendrosiose anglų ir amerikiečių feministinės kritikos nustatytose programose. Deja, lygiai taip pat teisinga, kad iki šiol tik nedaugelis kritikių feminisčių mėgino nagrinėti tokių marksistų teoretikų, kaip Antonio Gramsci, Walterio Benjamino ar Theodoro Adorno, darbus, kad įsitikintų, ar jų įžvalgos dėl problemų reprezentuojant engimo tradiciją tinka feminizmui.

Prancūzų feminizmas po 1968 m.

Naujasis prancūzų feminizmas yra 1968 m. gegužės Paryžiaus studentų sukilimo, bemaž nuvertusio vieną vadinamų represyvesniųjų Vakarų demokratijų, kūdikis. Kurį laiką supratimas, kad 68-ųjų gegužė beveik įstengė padaryti tai, kas atrodė neįmanoma, įkvėpė per kraštus besiliejantį politinį kairuoliškų Prancūzijos intelektualų optimizmą. „Les événements" leido jiems patikėti, kad permainos čia pat ir kad intelektualams jose skirtas realus politinis vaidmuo. Todėl septinto dešimtmečio pabaigoje ir aštunto pradžioje politinis aktyvumas ir intervencija kairiojo flango studentams bei intelektualams atrodė reikšmingas ir aktualus.

Būtent šioje politizuotoje intelektualinėje terpėje, kurioje dominavo įvairios marksizmo, ypač maoizmo atmainos, ir susidarė pirmosios prancūzių feministinės grupės. Daugeliu aspektų tiesioginė patirtis, 1968 m. vasarą paskatinusi formuotis pirmąsias Prancūzijos moterų grupes, buvo stulbinamai panaši į tą, kuri paakino ir Amerikos moterų judėjimą.[5] Gegužės mėnesį moterys kovėsi barikadose greta vyrų, tik kad suprastų, jog jų bendražygiai vyrai vis dar iš jų tikisi ir seksualinių, sekretorinių bei kulinarinių patarnavimų. Kaip ir buvo galima spėti, jos pasekė Amerikos moterimis ir pradėjo burti savas, tik moterų grupes.

Viena pačių pirmųjų šių grupių pasivadino „Psychanalyse et Politique". Vėliau, kai feminizmo politika pasiekė pažangesnę stadiją, ši grupė, tuo metu įsteigusi įtakingą leidyklą *des femmes* (moterys), pakeitė pavadinimą į „politique et psychanalyse", sukeisdama politikos ir psichoanalizės prioritetus vietomis bei kartą ir visiems laikams atsisakydama hierarchinių didžiųjų raidžių. Domėjimasis psichoanalize parodo, kas labiausiai rūpėjo Paryžiaus intelektualinėje *milieux*. Nors septintojo dešimtmečio amerikiečių feministės pradėjo tuo, kad smarkiai sukritikavo Freudą, prancūzėms buvo savaime suprantama, kad psichoanalizė gali suteikti asmenybės emancipacijos teoriją ir nurodyti kelią į pasąmonės tyrinėjimą – dalykus, kurie abu gyvybiškai svarbūs moterų priespaudos patriarchalinėje visuomenėje analizei. Angliškai kalbančiame pasaulyje feminisčių argumentai Freudo naudai nebuvo išgirsti, kol Juliet Mitchell 1974 m. nepaskelbė savo įtakingos knygos *Psichoanalizė ir feminizmas* (*Psychoanalysis and Feminism*), kurią išvertė ir Prancūzijoje išleido *des femmes*.

Nors 1974 m. prancūzių feministinė teorija jau klestėjo, prireikė nemažai laiko, kol ji pasiekė kitų šalių moteris. Viena priežasčių, kodėl prancūzių teorija padarė palyginti menką įtaką anglų ir amerikiečių feministėms, ta, kad ji buvo intelektualiai „sunki". Išties pasinėrusios į Europos filosofiją (ypač Marxą, Nietzsche'ę ir Heideggerį), Derrida dekonstrukciją ir lakanišką psichoanalizę, prancūzės teoretikės feministės, matyt, buvo tikros, kad ir jų auditorija tokia pat paryžietiška, kaip ir jos. Tai, kad skaitytojai padaroma tik labai maža pedagoginių nuolaidų, nepateikiant „teisingų" intelektualinių koordinačių, nors sąmoningai taip elgiamasi tik labai retai, pašaliečiui kvepia elitizmu. Tai būdinga sudėtingiems Hélène Cixous kalambūrams ir erzinamai Luce Irigaray aistrai graikų abėcėlei, taip pat trikdančiam Julios Kristevos įpročiui tame pačiame sakinyje remtis visais nuo šv. Bernardo iki Fichte's ar Artaud. Tad nenuostabu, kad toks kompromisų nepripažįstantis intelektualizmas kartais atstumia suerzintą skaitytoją. Vis dėlto anglų ir amerikiečių skaitytoja, sykį įveikusi šio pirminio kultūrinio šoko poveikį, netrunka suprasti, koks svarus prancūzių teorijos indėlis į feministinę moterų priespaudos prigimties, lyties skirtingumo konstrukcijos bei moterų sąsajų su kalba ir rašymu specifiškumo polemiką.

Vis dėlto yra viena problema, kurią angliškai kalbančiai skaitytojai kelia prancūziškas žodis „féminin". Prancūzų kalboje yra tik vienas žodžio „femme" (moteris) būdvardis, būtent „feminin"[6] (moteriška), o anglų kalba turi du žodžio „woman" (moteris) būdvardžius: „female" ir „feminine". Ilgą laiką daugelis angliškai kalbančių feminisčių vartojo žodį „feminine" (ir „masculine") kalbėdamos apie socialinius konstruktus (giminę), o „female" (ir „male") – aptardamos grynai biologinius aspektus (lytį). Problema ta, kad prancūzų kalboje nėra šio

esminio politinio skirtumo. Ar, tarkim, *écriture féminine* reiškia „female“ ar „feminine“ rašymą?* Kaip galime žinoti, ar šis ir bet kuris kitas toks pasakymas nurodo lytį, ar giminę? Žinoma, norminio atsakymo nėra: tolesniame aptarime prancūzišką „féminin“ interpretuoju vadovaudamasi kontekstu ir kaip apskritai suprantu aptariamus darbus.

Anglų ir amerikiečių kritikę feministę gali sutrikdyti tai, kad Prancūzijoje taip maža feministinės *literatūros kritikos*. Tik su keliomis išimtimis, tokiomis kaip Claudine Herrmann ir Anne-Marie Dardigna[7], prancūzų kritikės feministės mieliau gilinosi į teksto, lingvistikos, semiotikos ar psichoanalizės teorijos problemas arba produkavo tekstus, kuriuose maišė poeziją ir teoriją, mesdamos iššūkį nusistovėjusiam žanrų atskyrimui. Keista, kad šios teoretikės, nepaisydamos politinių įsipareigojimų, noriai priėmė nusistovėjusį patriarchalinį „didžiosios“ literatūros kanoną, ypač prancūzų modernizmo vyriškąjį panteoną nuo Lautréamont'o iki Artaud ar Bataille. Negali būti jokios abejonės, kad anglų ir amerikiečių feministinei tradicijai kur kas geriau sekėsi mesti iššūkį socialinėms ir politinėms literatūrinės institucijos priespaudos strategijoms.

Toliau pristatydama prancūzų feministinę teoriją nutariau sutelkti dėmesį į tokias asmenybes, kaip Hélène Cixous, Luce Irigaray ir Julia Kristeva. Jas pasirinkau iš dalies todėl, kad jų darbai geriausiai atstovauja pagrindinėms prancūzų feministinės teorijos srovėms, o iš dalies todėl, kad jos kur kas labiau, nei daugelis kitų Prancūzijos teoretikių feminisčių, domėjosi specifinėmis problemomis, kurias iškėlė moterų santykis su rašymu ir kalba. Taigi nusprendžiau neaptarti tokių moterų, kaip Annie Leclerc, Michèle Montrelay, Eugénie Lemoine-Luccioni, Sarah Kofman ir Marcelle Marini, darbų. Daugelis amerikiečių kritikių feminisčių taipgi gausiai sėmėsi įkvėpimo iš Jacques'o Lacano ir Jacques'o Derrida teorijų, bet vietos stoka neleidžia atiduoti pelnytos duoklės įtaigiam tokių moterų, kaip Jane Gallop, Shoshana Felman ir Gayatri Spivak, darbui.[8]

Dažnai teigiama, kad naujoji prancūzų feminisčių teoretikių karta visiškai atmetė egzistencialistinį Simone de Beauvoir feminizmą. Tvirtinama, kad šios feministės nusigręžė nuo liberalaus Beauvoir lygybės su vyrais troškimo ir pabrėžė skirtumą. Liaupsindamos moterų teisę puoselėti savo specifiškas moters vertybes, jos atmeta „lygybę“ kaip paslėptą mėginimą priversti moteris tapti panašias

---

* Abu šie terminai į lietuvių kalbą pažodžiui verstini „moteriškas“. Aš verčiau „female“ kaip „moters“ arba „moterų“ (turima galvoje biologinė lytis), o „feminine“ – į „moteriškas“ (turima galvoje tai, kas socialiai sukonstruota). Atitinkamai „gender“ – „giminė“ (socialinis konstruktas), o „sex“ – „lytis“ (biologinė lytis) – *vert.*

į vyrus.[9] Tačiau išties yra kiek sudėtingiau. Kad ir kokia būtų egzistencialistė, Simone de Beauvoir lieka didžioji prancūzų feminisčių pramotė, o jos vieša parama naujajam moterų judėjimui turėjo milžinišką simbolinę vertę. Lygiai taip pat neteisinga būtų sakyti, kad jos socialistinio feminizmo atmaina neturi sekėjų Prancūzijoje. 1977 m. Beauvoir ir kitos moterys įsteigė žurnalą *Questions féministes*, kurio tikslas – suteikti tribūną būtent įvairioms socialistinėms ir antiesencialistinėms feminizmo formoms.[10] Pavyzdžiui, feministė marksistė sociologė Christine Delphy, mananti, kad moterys sudaro klasę, buvo viena jo steigėjų.

Nepaisant visiškai kitokios teorinės orientacijos, dauguma labiausiai Juliai Kristevai rūpimų dalykų (jos troškimas teoretizuoti socialinę revoliuciją tiek klasės, tiek giminės požiūriu, jos akcentas moteriškumo konstruktui) turi kur kas daugiau bendro su Beauvoir pažiūromis, negu su romantiška Hélène Cixous vizija apie moters kūną, kaip moterų rašymo vietą. Lygiai taip pat ir įspūdinga Luce Irigaray kritika dėl moters slopinimo patriarchaliniame diskurse kartais primena poststruktūralistiškai perrašytą Beauvoir moters, kaip vyro Kito, analizę. (Tai vargu ar stebina, turint galvoje, kad Heideggeris, regis, buvo bendras ir psichoanalitinio Lacano „Kito", turėjusio įtakos Irigaray studijoms, ir egzistencialistinio Beauvoir „Kito" šaltinis.) Nors apskritai septinto dešimtmečio poslinkis į struktūralizmą ir poststruktūralizmą nustūmė egzistencializmą į paribį, niekas, atrodytų, labiau nesendina *Antrosios lyties* naujojo moterų judėjimo Prancūzijoje atžvilgiu, kaip tai, jog Beauvoir atmetė psichoanalizę. Cixous, Irigaray ir Kristeva daug skolingos Lacano (post-)struktūralistiniam Freudo aiškinimui, todėl tolesnis jų darbo tyrimas reikalauja šiokio tokio svarbiausių Lacano idėjų išmanymo.[11]

Jacques'as Lacanas

Vaizduotė ir Simboliškumo Tvarka yra fundamentalūs labiausiai tarpusavyje susiję Lakano teorijos terminai, ir geriausia juos paaiškinti abu kartu. Vaizduotė atitinka ikiedipinį laikotarpį, kai vaikas tiki esąs motinos dalis ir nesuvokia savo atskyrimo nuo pasaulio. Vaizduotėje nėra skirtumo ir nesaties, tik tapatumas ir esatis. Edipo krizė reprezentuoja įžengimą į Simboliškumo Tvarką. Šis įžengimas taip pat susijęs su kalbos įgijimu. Per Edipo krizę tėvas suskaldo diadinę motinos ir vaiko vienybę ir nuo šiol uždraudžia vaiko ryšį su motina ir motinos kūnu. Tad falas, reprezentuojantis Tėvo Įstatymą (arba kastravimo grėsmę), vaikui tampa atskyrimo ir praradimo ženklu. Kenčiamas praradimas, arba trūkumas, yra motinos kūno praradimas, ir nuo šiol troškimas motinos, arba vaizduotės vienybė su ja, turi būti slopinamas. Šį pirmą slopinimą Lacanas vadina pir-

miniu slopinimu, ir būtent šis pirminis slopinimas atveria pasąmonę. Vaizduotėje nėra pasąmonės, kadangi nėra trūkumo.

Šio pirminio slopinimo funkcija tampa ypač akivaizdi vaikui vartojant ką tik įgytą kalbą. Kai vaikas išmoksta pasakyti „aš esu" ir skirti tai nuo „tu esi" arba „jis yra", tai tolygu pripažinimui, kad jis užėmė sau skirtą vietą Simboliškumo Tvarkoje ir atsisakė reikalauti vaizduotės tapatumo su visomis kitomis įmanomomis pozicijomis. Kalbantis subjektas, sakydamas: „Aš esu", iš tikrųjų sako: „Aš esu jis (ji), kuris kažką prarado", – o šis iškentėtas praradimas yra vaizduotės tapatumo su motina ir su pasauliu praradimas. Todėl, pasak Lacano, sakinys „Aš esu" geriausiai verstinas kaip „Aš esu tas, kas nesu". Toks perrašymas pabrėžia, kad kalbantis subjektas pradeda egzistuoti tik dėl slopinamo prarastos motinos troškimo. Todėl prabilti kaip subjektui yra tas pat, kas reprezentuoti slopinamo troškimo buvimą: kalbantis subjektas *yra* trūkumas, ir štai kodėl Lacanas gali sakyti, kad subjektas yra tas, kas nėra.

Įžengti į Simboliškumo Tvarką – vadinasi, priimti falą kaip Tėvo Įstatymo reprezentaciją. Visoje žmonių kultūroje ir visame visuomenės gyvenime dominuoja Simboliškumo Tvarka, taigi falas, kaip trūkumo ženklas. Subjektui ši daiktų tvarka gali patikti arba ne, bet jis neturi pasirinkimo: pasilikti Vaizduotėje tas pat, kas tapti psichopatu ir nesugebančiu gyventi žmonių visuomenėje. Kai kada gali būti naudinga suvokti Vaizduotę kaip atitinkančią Freudo malonumo principą, o Simboliškumo Tvarką – jo realybės principą.

Šis perėjimo iš Vaizduotės į Simboliškumo Tvarką aiškinimas reikalauja tolesnių komentarų. Pasak Lacano, Vaizduotė prasideda vaikui įžengus į Veidrodžio stadiją. Teigdamas, kad ankstyviausioji vaiko patirtis yra tam tikra fragmentacija, Lacanas, regis, remiasi Melanie Klein nuomone apie vaiko vystymąsi. Būtų galima sakyti, jog pirmiausia kūdikis jaučia savo kūną dalimis, jei tai nesukeltų klaidingo įspūdžio, kad tokioje ankstyvoje stadijoje kūdikis *suvokia* „savo" kūną. Nuo 6-o iki 8-o mėnesio kūdikis įžengia į Veidrodžio stadiją. Svarbiausia Veidrodžio stadijos funkcija – suteikti kūdikiui vieningą kūno vaizdinį. Vis dėlto šis „kūno ego" yra visiškai susvetimėjusi būtis. Vaikas, žvelgdamas į save veidrodyje – arba į save ant motinos rankų, arba paprasčiausiai į kitą vaiką – suvokia tik kitą žmogišką būtybę, su kuria jis susilieja ir susitapatina. Todėl Vaizduotėje nėra aš, kaip atskiro aš suvokimo, nes „aš" visuomet susvetimėjęs Kitame. Tad Veidrodžio stadija leidžia tik *binarinius* santykius. Tik per šios struktūros sutrigubėjimą, kuris, kaip matėme, atsitinka, kai įsikiša tėvas ir nutraukia diadinę motinos ir vaiko vienybę, vaikas gali užimti savo vietą Simboliškumo Tvarkoje ir taip pradėti apibrėžti save kaip atskirą nuo kitų.

Lacanas skiria Kitą (Autre) su didžiąja „K" ir kitą su mažąja „k". Mūsų tiks-

lams pravartu apžvelgti keletą iš daugelio skirtingų reikšminių konceptų, paimtų iš Lacano tekstų. Svarbiausios Kito vartosenos tokios: kai Kitas reprezentuoja kalbą, signifikanto vietą, Simboliškumo Tvarką ar kurią kitą trečiąją trinarės struktūros dalį. Tai galima pateikti ir kiek kitaip, pasakant, kad Kitas yra subjekto sandaros arba struktūros, kuri produkuoja subjektą, locus. Dar kitaip formuluojant, Kitas yra diferencinė struktūra kalbos ir socialinių ryšių, kurie pirmiausia ir sudaro subjektą ir kuriuose jis (subjektas) turi užimti savo vietą.

Jei, pasak Lacano, būtent įžengimas į Simboliškumo Tvarką atidaro pasąmonę, vadinasi – būtent pirminis simbiotinės vienovės su motina troškimo slopinimas *sukuria* pasąmonę. Kitais žodžiais: pasąmonė atsiranda kaip troškimo pirminio slopinimo rezultatas. Tam tikra prasme pasąmonė *yra* troškimas. Garsiajame Lacano teiginyje „pasąmonės struktūra panaši į kalbos struktūrą" slypi svarbi troškimo prigimties įžvalga: pasak Lacano, troškimas „elgiasi" visiškai kaip kalba: jis nepaliaujamai juda nuo objekto prie objekto arba nuo signifikanto prie signifikanto ir niekada neras visiško pasitenkinimo ir esamo pasitenkinimo, lygiai kaip reikšmė niekada neapims visos dabarties. Lacanas vadina įvairius objektus, į kuriuos mes nukreipiame savo *objet a* („objet petit a" – „a" čia reiškia kitą (autre) su mažąja „k") troškimą (simboliškumo tvarkoje). Negali būti galutinio mūsų troškimo patenkinimo, kadangi nėra galutinio signifikanto, arba objekto, kuris galėtų *būti* tas, kuris yra amžiams prarastas (vaizduotės harmonija su motina ir pasauliu). Jei sutinkame, kad troškimo pabaiga yra logiškas jo patenkinimo padarinys (jei esame patenkinti, esame tokioje pozicijoje, kai daugiau nebetrokštame), galime suprasti, kodėl Freudas veikale *Anapus malonumo principo*, teigia, kad mirtis yra galutinis troškimo objektas – kaip Nirvana arba prarastos vienybės atgavimas – galutinis suskilusio subjekto išgydymas.

VI

skyrius

HÉLÈNE CIXOUS: VAIZDUOTĖS UTOPIJA

Ar aš sau prieštarauju?
Tuomet labai gerai... aš sau prieštarauju;
Esu didelis... manyje telpa daugybės.
(Waltas Whitmanas)

Daugiausia būtent Hélène Cixous pastangų dėka *écriture féminine* klausimas tapo svarbiausia aštunto dešimtmečio Prancūzijos politinės ir kultūrinės polemikos tema. Nuo 1975 iki 1977 m. ji paskelbė visą virtinę teorinių (arba pusiau teorinių) rašinių, kuriais siekiama išaiškinti moterų, moteriškumo, feminizmo ir tekstų produkavimo sąsajas: *La Jeune Née* (*Atgimstanti*) (kartu su Catherine Clément, 1975), „Le Rire de la Méduse" (1975), į anglų kalbą išversta „Medūzos juokas" (1976), „Le Sexe ou la tête?" („Lytis arba galva", 1976), į anglų kalbą išversta „Kastracija ar nukirsdinimas?" (1981) ir *La Venue à l'écriture* (*Atėjimas į rašymą*, 1977). Šie tekstai glaudžiai susiję: pavyzdžiui, į „Sorties" („Išėjimai"), svarbiausią Cixous straipsnį knygoje *La Jeune Née*, įterpta ilgų atskirai skelbto „Medūzos juoko" fragmentų. Tai, kad daugelis svarbiausių minčių ir vaizdinių nuolat kartojami, leidžia pristatyti Cixous darbą kaip tęstinumą, skatinantį nelinijines skaitymo formas.[1] Jos stilius dažnai labai metaforiškas, poetiškas ir akivaizdžiai antiteorinis, o svarbiausi vaizdiniai sukuria tankų signifikantų tinklą, kuriame analitiško proto kritikei sunku įsitverti į ką nors aiškaus. Nelengva prasibrauti pro Cixous teksto džiungles, prasiskinti jose kelią ar nubraižyti jų žemėlapius; maža to, patys tekstai aiškiai leidžia suprasti, kad šis pasipriešinimas analizei – visiškai tikslingas. Cixous netiki nei teorija, nei analize (nors praktikuoja abi – kaip, pavyzdžiui, savo daktarinėse tezėse *L'Exil de James Joyce ou l'art du replacement* (1968), 1972 m. išverstose (į anglų kalbą – *vert.*) *Jameso Joyce'o tremtis arba persikėlimo menas*, ar *Prénoms de personne*, 1974); tiesą sakant, ji nepritaria ir *feministiniams* analitiniams diskursams: juk galų gale ji yra ta pirmoji moteris, kategoriškai paskelbusi: „Aš nesu feministė"

(RSH, 482), o vėliau pridūrusi: „Aš neprivalau produkuoti teorijos“ (Conley, 152). Kaltindama humanitarinių mokslų tyrinėtojas feministes nusigręžus nuo dabarties į praeitį, ji atmeta jų pastangas kaip grynai „temines“. Pasak Cixous, tokios kritikės feministės neišvengiamai paklius į slegiantį hierarchinių binarinių opozicijų, kurias propaguoja patriarchalinė ideologija, tinklą (RSH, 482–483). Daug vilčių dedančios feministės Cixous „literatūros teorijos“ analitikės taip pat gali nesivarginti.

Ir vis dėlto tai nėra visiškai tikslus Cixous pozicijos paveikslas. Cituoti teiginiai, atskirti nuo savo meto Prancūzijos konteksto, linkę įsprausti jos pažiūras į apskritai pernelyg griežtą dirvą. „Feminizmo“ etiketės ji kratosi pirmiausia ir labiausiai dėl to, kad „feminizmas“ apibrėžiamas kaip buržuazinis, egalitarinis reikalavimas moterims įgyti valdžią esamoje patriarchalinėje sistemoje; pasak Cixous, „feministės“ yra moterys, kurios nori galios „vietos sistemoje, pagarbos, visuomeninio įteisinimo“ (RSH, 482).[2] Cixous neatmeta to, ką labiau linkusi vadinti moterų *judėjimu* (kaip priešybės statiškam vadinamo „feminizmo“ rigidiškumui); priešingai – ji labai jam pritaria ir norėdama parodyti savo politinę ištikimybę antipatriarchalinei kovai nuo 1976 iki 1982 m. visus savo darbus publikuoja *des femmes* leidykloje. Tačiau daugeliui feminisčių prancūzių, kaip ir daugumai feminisčių už Prancūzijos ribų, toks scholastinis kivirčas dėl žodžio „feministė“ gali atrodyti politiškai žalingas moterų judėjimui apskritai. Prancūzijoje jis privertė „politique et psychanalyse“ kolektyvo nares Tarptautinę moters dieną išeiti į gatves su plakatais „Šalin feminizmą!“, taip pačiame moterų judėjime sukėlė gana nemažą priešiškumą ir kandumą, kuris gana pastebimai iškilo į viešumą. Svarbiausias „politique et psychanalyse“ grupės „antifeministinės“ iniciatyvos poveikis, regis, buvo įspūdis, kad Prancūzijos feminizmas kupinas pagiežos ir nesutarimų. Tad šiuo klausimu neturiu jokių ketinimų sekti Cixous: pagal anglų kalboje priimtą vartoseną, jos neabejotinas atsidavimas kovai už moterų išsilaisvinimą Prancūzijoje, kaip ir jos griežta patriarchalinių mąstymo modelių kritika, padarė ją feministe. Tą pasakius, žinoma, ir dera, ir būtina toliau aiškintis, kokios *rūšies* feministinei teorijai ir politikai ji atstovauja.

Patriarchalinis binarinis mąstymas

Viena prieinamiausių Cixous idėjų yra jos analizė to, ką būtų galima pavadinti „patriarchaliniu binariniu mąstymu“. Po pavadinimu „Kur ji?“ Cixous išrikiuoja tokį binarinių opozicijų sąrašą:

Aktyvumas/Pasyvumas
Saulė/Mėnulis
Kultūra/Gamta
Diena/Naktis
Tėvas/Motina
Protas/Jausmai
Supratimas/Jutimas
Logos/Pathos

(JN, 115)

Išties atitikdamos slaptą priešpriešą vyras/moteris, šios binarinės opozicijos yra giliai įsismelkusios į patriarchalinę vertybių sistemą: kiekviena priešprieša gali būti nagrinėjama kaip hierarchija, kurioje „moteriškoji" pusė visuomet suprantama kaip pavyzdys neigiamo, bejėgio. Pasak Cixous, kuri šiuo klausimu daug skolinga Jacques'ui Derrida, Vakarų filosofija ir literatūrinė mintis yra ir visuomet buvo įkalinta šiose nesibaigiančiose virtinėse hierarchinių binarinių opozicijų, kurios visada galiausiai grįžta prie pamatinės „poros" – moteris/vyras.

Gamta/Istorija
Gamta/Menas
Gamta/Protas
Aistra/Veiksmas

(JN,116)

Šie pavyzdžiai rodo, kad nėra taip jau svarbu, kuri „pora" pasirenkama nagrinėti: paslėpta vyro/moters priešprieša ir neišvengiamas jos, kaip teigiamos/neigiamos, įvertinimas visuomet gali būti aptinkamas kaip slapta paradigma.[3]

Tuomet tipišku gestu Cixous imasi nustatyti, kaip tokiame mąstyme veikia *mirtis*. Kad vienas narių įgytų reikšmę, teigia ji, jis turi sunaikinti kitą. „Pora" negali likti sveika: ji tampa mūšio lauku, kuriame amžinai vyksta kova dėl reikšminio pranašumo. Galop pergalė prilyginama aktyvumui, o pralaimėjimas – pasyvumui; patriarchalizmo sąlygomis vyras visada nugalėtojas. Cixous karštai pasmerkia tokį moteriškumo prilyginimą pasyvumui ir mirčiai, kaip nepaliekantį moteriai jokios pozityvios erdvės: „Arba moteris pasyvi, arba ji neegzistuoja" (JN, 118). Visas jos teorinis projektas tam tikra prasme gali būti apibendrintas kaip pastanga sugriauti šią logocentrinę[4] ideologiją: paskelbti moterį gyvenimo, galios ir energijos šaltiniu ir pasveikinti atėjimą naujos, moteriškos kalbos, kuri nepaliaujamai naikina šias patriarchalines binarines schemas, kurios lydo logocentrizmą su falocentrizmu[5], kad nuslopintų ir nutildytų moteris.

Skirtumas

Bet kurią binarinę minties schemą Cixous supriešina su daugialypiu, heterogeniniu *skirtumu* (*difference*). Tačiau kad suprastume jos argumentus šiuo klausimu, pirmiausia turime ištirti Jacques'o Derrida skirtumo (arba veikiau *différance*) konceptą. Daugelis ankstyvųjų struktūralistų, kaip, pavyzdžiui, A. J. Greimas savo *Sémantique structurale*, manė, kad reikšmė produkuojama būtent per binarines opozicijas. Tad kiekvienas opozicijos vyriška/moteriška narys įgyja reikšmę tik per struktūrinį santykį su kitu: „vyriška" bus bereikšmis be savo tiesioginės priešybės „moteriška" ir atvirkščiai. *Visos* reikšmės produkuojamos tokiu būdu. Akivaizdus šiai teorijai prieštaraujantis įrodymas – daugybė pavyzdžių būdvardžių arba prieveiksmių laipsnių (daug-daugiau-daugiausia, mažai-mažiau-mažiausia), kurių reikšmė, regis, produkuojama iš ryšio su kitais tos pačios grandinės nariais, o ne iš ryšio su savo binarinėmis opozicijomis.

Tačiau Derrida binarinės logikos kritika savo potekstėmis siekia kur kas toliau. Pasak Derrida, reikšmė (signifikacija) produkuojama ne statiškoje uždaroje binarinėje opozicijoje. Ji veikiau atsiranda iš „laisvo signifikanto žaismo". Vienas būdas pailiustruoti Derrida argumentus šiuo klausimu – pasinaudoti Saussure'o *fonemos*, apibrėžiamos kaip mažiausias diferencinis – ir todėl reikšminis – kalbos vienetas, konceptu. Jokiu būdu negalima sakyti, kad fonema tampa reikšmine tik per binarinę opoziciją. Pati savaime fonema /b/ nereiškia visiškai nieko. Jei turėtume tik vieną fonemą, nebūtų nei reikšmės, nei kalbos. /b/ reikšminė tik tiek, kiek suvokiama kaip *skirtinga* nuo, tarkim, /k/ ar /h/. Todėl /bat/:/kat/:/hat/ anglų kalboje suvokiami kaip skirtingi žodžiai su skirtingomis reikšmėmis. Norima pasakyti, kad kalboje /b/ įgyja reikšmę tik per procesą, kuris veiksmingai *atskiria* savo reikšmę iš kitų diferencinių elementų. Kitaip tariant, *kitos* fonemos leidžia mums nustatyti /b/ reikšmę. Pasak Derrida, reikšmė produkuojama būtent per tokį neribotą vieno signifikanto buvimo ir kitų nebuvimo žaismą.[6]

Štai tokia yra svarbiausia Derrida termino *différance* reikšmė. Rašomas su „a", kad būtų galima atskirti – rašant, ne šnekant – nuo įprasto prancūzų kalbos žodžio „skirtumas" (*différence*), jis stipriau akcentuoja prancūzų kalbos galūnę „-ance", tad į anglų kalbą gali būti verčiamas ir kaip „difference" („skirtumas"), ir kaip „deferral" („skirtuminis"). Kaip matėme, buvimo ir nebuvimo sąveika, kuri ir produkuoja reikšmę, nurodoma kaip vienas *skiriamųjų*: reikšmės išties niekuomet nėra, ji tik konstruojama per potencialiai begalinį sąlyčio su kitais, nesamais signifikantais procesą. Tam tikra prasme galima sakyti, kad „kitas" signifikantas suteikia reikšmę „ankstesniajam", ir taip *ad infinitum*. Todėl

negali būti „transcendentinio signifikato", kuriame skiriamųjų procesas kaip nors pasibaigtų. Toks transcendentinis signifikatas turėtų turėti reikšmę *pats savaime*, visiškai esamą savyje, nereikalaujančią jokios kilmės ir jokios pabaigos, kitos nei jis pats. Akivaizdus tokio „transcendentinio signifikato" pavyzdys būtų krikščioniškas Dievo, kaip Alfos ir Omegos, reikšmės atsiradimo ir galutinės pasaulio pabaigos konceptas. Lygiai taip pat tradicinis požiūris į autorių/autorę, kaip savo teksto šaltinį ir reikšmę, suteikia autoriui transcendentinio signifikato vaidmenį.

Tad Derrida reikšmės produkavimo analizė pateikia fundamentalią kritiką visos Vakarų filosofinės tradicijos, iš tikrųjų grindžiamos „esaties metafizika", įžvelgiančios reikšmę kaip visiškai esančią Žodyje (arba Logos). Vakarų metafizika pirmenybę teikia kalbėjimui, o ne rašymui būtent dėl to, kad kalbėjimas nurodo *esant* kalbantįjį subjektą, kuris gali būti traktuojamas kaip vienintelė jo arba jos diskurso *kilmė*. Mintis, kad tekstas tik tada yra kažkaip visiškai *autentiškas*, kai jis pasako esant žmogiškąjį subjektą, būtų pavyzdys, visiškai teikiantis pirmenybę balsui, arba kalbėjimui, o ne rašymui. Christopheris Norrisas puikiai apibendrina šias Derrida pažiūras:

> *Balsas* tampa tiesos ir autentiškumo metafora, savaime esančio „gyvo" kalbėjimo šaltinis kaip negyvų rašymo emanacijų priešybė. Kalbant galima patirti (galbūt) intymią garso ir pojūčio sąsają, vidinį ir staigų realizavimą reikšmės, kuri atvirai atsiskleidžia tobulam, skaidriam supratimui. Rašymas, priešingai – sugriauna šią tobulą gryno aš esatį. Jis perša susvetimėjusį, nuasmenintą tarpininką, apgavikišką šešėlį, kuris krinta tarp ketinimo ir reikšmės, tarp ištarimo ir supratimo. Jis užima daugialypę viešąją sritį, kurioje autoritetas paaukojamas teksto „sklaidos" užgaidoms ir įnoriams. Trumpai tariant, rašymas kelia pavojų giliai tradiciniam požiūriui, susiejančiam tiesą su aš esatim ir „natūraliąja" kalba, kuri ją įvardija.
>
> (28)

Norint užčiuopti Derrida rašymo ir kalbėjimo skirtumą, svarbu suvokti, kad *rašymo* konceptas glaudžiai susijęs su *différance*; todėl Norrisas apibrėžia rašymą kaip „nesibaigiantį perkėlimą reikšmės, kuri ir valdo kalbą, ir nukelia ją už stabilaus, autentiško aš pažinimo ribų" (29). Derrida analizė pakerta ir ardo patogią binarinės opozicijos uždarybę. Plačiai atverdamas reikšminį lauką, rašymas – tekstualumas – pripažįsta laisvą signifikanto žaismą ir pralaužia tai, ką Cixous mano esant patriarchalinės kalbos kalėjimu.

Écriture féminine 1) vyriškumas, moteriškumas, biseksualumas

Cixous *moteriško rašymo* konceptas lemtingai susijęs su Derrida rašymo, kaip *différance*, analize. Pasak Cixous, moteriški tekstai yra tekstai, kurie, kaip sykį ji pasakė, „veikia per skirtumą“ (RSH, 480), siekia skirtumo, kovoja už tai, kad būtų sugriauta dominuojanti falogocentrinė logika, atveria uždaras binarines opozicijas ir mėgaujasi atviro tekstualumo malonumais.

Vis dėlto Cixous nepalenkiama, jai net pats terminas *écriture féminine*, arba „moteriškas rašymas“, nepakenčiamas, nes tokie terminai, kaip „vyriškas“ ir „moteriškas“, savaime įkalina mus binarinėje logikoje, „klasikinėje lyčių opozicijos tarp vyrų ir moterų vizijoje“ (Conley, 129). Todėl ji pasirenka kalbėti arba apie „rašymą, laikomą moterišku“ (ar vyrišku), arba pastaruoju metu apie „iššifruojamą libido moteriškumą, kuris gali būti perskaitomas vyro ar moters produkuotame rašyme“ (Conley, 129). Greičiausiai svarbu ne tiek empirinė autoriaus lytis, o kokios rūšies yra rašymas. Tad ji perspėja apie pavojų supainioti autoriaus lytį su jos ar jo produkuojamo rašymo „lytimi“:

> Dauguma moterų elgiasi šitaip: jos atlieka kieno nors kito – vyro – rašymą, ir šiuo savo naivumu jį palaiko bei duoda jam balsą ir galiausiai produkuoja rašymą, kuris, tiesą sakant, yra vyriškas. Reikia labai atsargiai tyrinėti moterišką rašymą, kad neįkliūtum į vardų spąstus: moters vardu pasirašytas rašinys nebūtinai bus moteriškas. Jis lygiai taip pat gali būti vyriškas, ir atvirkščiai – tai, kad rašinys pasirašytas vyro vardu, savaime dar nepanaikina moteriškumo. Nors ir retai, bet pasitaiko moteriškumą aptikti ir vyrų pasirašytuose raštuose: taip tikrai atsitinka.
>
> („Kastracija“, 52)

Iš tiesų viena priežasčių, kodėl Cixous taip knieti atsikratyti senosios vyriškumo ir moteriškumo opozicijos ir net tokių terminų kaip vyro ar moters, yra tvirtas jos tikėjimas visų žmogiškųjų būtybių natūraliai *biseksualia* prigimtimi. „Medūzos juoke“ (taip pat ir *La Jeune Née* – kai kurie šias temas gvildenantys fragmentai pasikartoja abiejuose tekstuose) ji pirmiausia puola „klasikinę biseksualumo koncepciją“, kuri „slegiama kastracijos baimės kartu su svajojama „totalia“ (nors sudaryta iš dviejų puselių) būtimi naikina skirtumą“ („Medūza“, 254/46, JN, 155). Ši homogeninė biseksualumo koncepcija skirta maitinti vyro Kito (moters) baimę, kadangi ji leidžia jam nutrinti neišvengiamus lyčių skirtumo ženklus. Prieštaraudama šiam požiūriui, Cixous produkuoja tai, ką vadina *kitu biseksualumu* – daugialypiu, nepastoviu ir nuolat kintančiu, sudarytu būtent „nepašalinus nei skirtumo, nei kurios nors lyties“. Vienas jo bruožų yra „užrašy-

to troškimo poveikių dauginimas, visose mano kūno ir kito kūno dalyse, iš tiesų, šis *kitas biseksualumas* nepanaikina skirtumų, bet sumaišo juos, siekia jų, didina juos" („Medūza", 254/46, JN, 155).

Nūnai, pasak Cixous, dėl būtent „istorinių ir kultūrinių priežasčių... *moterys* atsiveria ir laimi iš šio talpaus biseksualumo", arba kaip ji sako: „Tam tikru būdu „moteris" yra biseksuali; vyras – tai niekam ne paslaptis – yra įsitvėręs šlovingo fališko monoseksualumo" („Medūza", 254/46, JN, 156–157). Ji neigia galimybę kada nors *apibrėžti* feministinę rašymo praktiką:

> Mat ši praktika niekada negali būti teoritezuota, uždaryta, užkoduota – o tai nereiškia, kad ji neegzistuoja. Tačiau ji visuomet pranoks diskursą, reguliuojantį falocentrinę sistemą; ji užima ir užims vietą srityse, kitose nei tos, kurias valdo filosofija ir teorija.
>
> („Medūza", 253/45)

Vis dėlto ji parūpina apibrėžimą, kuris ne tik atliepia Derrida *écriture* konceptui, bet ir atrodo tapatus jos pačios „kito biseksualumo" konceptui:

> Pripažinti, kad rašyti – tai dirbti, (tarp) dviejų, tikrinti to paties ir kito procesą, be kurio nėra gyvybės žlugdant mirties darbą; pripažinti tai, vadinasi trokšti dviejų kaip ir abiejų, vieno ir kito darnos, kurios nekausto kovos ir tremties ar kokios nors kitos mirties formos, bet kuri yra be pabaigos dinamiška dėl nuolatinio mainų proceso tarp vieno ir kito subjekto.
>
> („Medūza", 254/46)

Čia atrodytų, kad, pasak Cixous, rašymas *savaime* yra biseksualus. Tačiau ji taip pat tvirtina, kad šia prasme *moterys* (aiški nuoroda į biologines moteris kaip vyrų priešybę) bent jau dabar kur kas labiau linkusios į biseksualumą nei vyrai. Tad labai panašu, kad *biseksualus rašymas* ir yra *moterų* rašymas, nors kai kurie vyrai išimtys tam tikrais atvejais geba pralaužti savo „šlovingąjį monoseksualumą" ir taip pat pasiekia biseksualumo. Akivaizdu, kad tokia pozicija pakankamai logiška. Pritardama šiai antiesencialistinei srovei, „Medūzos juoke" Cixous teigia, kad tikrai moteriškais (arba biseksualiais) Prancūzijos rašytojais galima vadinti tik Colette, Marguerite Duras ir Jeaną Genet. Kūrinyje *La Jeune Née* kaip galingas moteriškos libido ekonomikos reprezentacijas ji nurodo ir Shakespeare'o Kleopatrą bei Kleisto Pantesilėją.

Jei šitaip, atrodytų, kad tokia savo pozicija Cixous labai feministiškai pasisavina Derrida teoriją. Antiesencialistinis ir antibiologistinis jos darbas šioje srityje, regis, visą feministinę moterų ir rašymo problemos polemiką perkelia nuo empirinio autoriaus lyties akcentavimo ir pastūmėja analizuoti seksualumo

ir troškimo artikuliacijas pačiame literatūros tekste. Deja, čia dar ne viskas. Kaip pamatysime, Cixous teorija išvarpyta prieštaravimų: kaskart, kai pažadinama Derrida idėja, ji supriešinama ir pakertama moters rašymo, panirusio į pačią esaties metafiziką, kurios kaukę ji pretenduoja nuplėšti, vizija.

Dovana ir savinimasis

Cixous dovanos ir savinimosi atskyrimas – pirmas jos nukrypimo nuo Derrida antiesencializmo ženklas. Cixous atsisako pripažinti binarinę moteriškumo ir vyriškumo priešpriešą, ji nuolat pabrėžia savo pačios siūlomą skirtumą tarp „vyriškos" ir „moteriškos" libido ekonomikos. Jas apibrėžia atitinkamai *Savinimosi* karalystė ir *Dovanos* karalystė. Vyriškumas, arba vyriška vertybių sistema, sudaryta pagal „savinimosi ekonomiką". Savo-nuosavybė-savintis: žymi tapatumo sau akcentavimą, savęs išaukštinimą ir pretenzingą dominavimą, šie žodžiai, pasak Cixous, vykusiai apibūdina savinimosi logiką. Nuosavybės, grįžtamojo pelno akcentavimas veda prie vyriškos manijos klasifikuoti, sisteminti ir hierarchizuoti. Ji užsipuola klasę, kuri mažai ką turi bendra su proletariatu.

> Reikia daug nudirbti, kad įveiktume *klasę*, skirstymą kategorijomis, klasifikavimą – klases. „Atlikti klases" Prancūzijoje reiškia atlikti karinę tarnybą. Reikia daug įveikti prieš karinę tarnybą, visas mokyklas, visur esantį vyrišką reikalavimą teisti, diagnozuoti, įsisavinti, įvardyti... pasipriešinti ne tik tiksliam poetiniam įvardijimui, bet ir slopinančiai filosofinio nominavimo/konceptualizavimo cenzūrai.
>
> („Kastracija", 51)

Kitais žodžiais tariant, teorinis diskursas – savaime engėjiškas vyriško libido indėlio rezultatas. Net klausimas: „Kas tai?" demaskuojamas kaip vyriško impulso įkalinti realybę griežtose hierarchinėse struktūrose ženklas:

> Kai tik iškeliamas klausimas: „Kas tai?", nuo pat tos akimirkos, kai jis paklausiamas, kai tik imama ieškoti atsakymo, *mes jau pakliūvame į vyrišką apklausą*. Sakau „vyrišką apklausą", kaip kad sakome: policija tą ir tą apklausė.
>
> („Kastracija", 45)

Sieti Savinimosi karalystę su „vyriška libido ekonomika" yra, be abejo, tikrai antibiologistiška. Apibrėžti ją kaip iš esmės vyro kastracijos baimę (čia vadinamą „vyriška baime prarasti atributą") – anaiptol ne:

> Suvokiama, kad Savinimosi karalystė stovi ant baimės pamato, beje, tipiš-

> kai vyriškos: turto konfiskacijos, atskyrimo, atributo praradimo baimės. Kitais žodžiais: ji yra kastracijos grėsmės padarinys.
>
> (JN, 147)

Straipsnyje „Kastracija ar nukirsdinimas?" Cixous išplėtoja šį savinimosi supratimą kaip savą *vyrui*:

> Etimologiškai „savinimasis" yra „nuosavybė", tai, kas neatskiriama nuo manęs. Nuosavybė yra artimumas, artumas: privalome mylėti savo kaimynus, tokius artimus mums, kaip mes patys sau: privalome priartėti prie kito, kad galėtume jį/ją mylėti, nes save mylime labiausiai. Savinimosi karalystė, kultūra, veikia per artikuliuotą pasisavinimą, nusistatymą turėti, per klasikinę vyro baimę būti nusavintam, matyti save praradusį... per jo nenorą būti tuo, kuris neteko, būti atskirtam, per jo baimę prarasti privilegiją, baimę, atsakymas į kurią – visa Istorija. Viskas turi grįžti į vyriškąją giminę. „Grįžti" ekonomika grindžiama grįžtamojo pelno sistema. Jei vyras eikvoja ir yra eikvojamas, tai tik ta sąlyga, kad jo galia sugrįš.
>
> („Kastracija", 50)

Tapusi vyro, Savinimosi karalystė atrodo kaip chrestomatinė Derrida „esaties metafizikos" iliustracija (žr. taip pat JN, 146–147). Tad būtų galima tikėtis jos priešininkę – Dovanos karalystę – iliustruosiant dekonstruktyvesnį požiūrį. Cixous skiria dvi skirtingas dovanos rūšis. Pirmoji yra dovana, kaip ją suvokia vyrai. Vyro psichikai priimti dovaną – pavojingas dalykas:

> Tą akimirką, kai ką nors priimate, veiksmingai „atsiveriate" kitam, o jei esate vyras, norite tik vieno, būtent – skubiai grąžinti dovaną, sutraukyti mainų grandinę, kuri gali būti be pabaigos... nebūti niekieno vaiku, nebūti niekam nieko skolingam.
>
> („Kastracija", 48)

Savinimosi karalystėje dovana suvokiama kaip nelygybės – skirtumo – įtvirtinimas, grėsmingas tuo, kad atrodo atveriantis galimybę sutrikdyti *galios* pusiausvyrą. Taip davimo aktas tampa subtilia agresijos, kito atidengimo savo pranašumo grėsmei, priemone. Tačiau moteris duoda nemanydama susigrąžinti. *Dosnumas* yra vienas pozityviausių Cixous žodyno žodžių:

> Jei ir yra „moters padorumas", tai paradoksalus jos gebėjimas savintis nesavanaudiškai, kūnas be pabaigos, be priedėlio, be pagrindinių „dalių"... Tai nereiškia, jog ji yra nediferencijuota magma, o tik tai, kad ji neįsakinėja savo kūnui ar savo troškimui... Jos libido yra kosminis, lygiai kaip jos pa-

sąmonė – visa apimanti. Jos rašymas gali tik lietis, niekada neįrėždamas ir neįžvelgdamas kontūrų, drįsdamas paversti šias svaiginančias kito (kitų) kryžmes efemeriškomis ir aistringomis viešnagėmis jame, joje, juose, kuriuose ji apsigyvena pakankamai ilgai, kad pažvelgtų iš taško, artimiausio jų pasąmonei tą akimirką, kai jie pabunda, kad mylėtų juos iš taško, artimiausio jų paskatoms; o tada tolyn, persunkta visa kiaurai šių trumpų sutapatinančių apsikabinimų, ji keliauja ir pereina į begalybę. Tik ji viena drįsta ir trokšta pažinti iš vidaus, kur ji, atstumtoji, niekada nepaliovė girdėjusi prokalbės aido. Ji leidžia kalbėti kitai kalbai – tūkstančio liežuvių kalbai, kuri nepažįsta nei uždarumo, nei mirties.

(„Medūza“, 259–60/50, JN, 161–162)

Čia aiškiai regima slinktis nuo „moteriško“ į „moters“ (arba „moterį“). Plėtodama savo temą Cixous priduria, kad moteris duoda, nes kastracijos nerimas (eksproprijavimo baimė, kaip ji dažnai sako) jos nekankina taip, kaip vyrų. Nepaisant savo aiškaus biologizmo, Dovanos karalystė, atrodo, pakankamai tiksliai atitinka Derrida rašymo apibrėžimą: moteriška/moters libido ekonomika atvira skirtumui, norinti būti „kito persmelkta“, apibūdinama spontanišku dosnumu; Dovanos karalystė iš tiesų nėra jokia karalystė, bet dekonstruojanti malonumo ir orgazmiškų abipusių mainų su kitu erdvė. Be abejo, Cixous akivaizdžiai mėgina suteikti savo dviejų „libido ekonomikų“ aiškinimui deridišką pobūdį. Ji, pavyzdžiui, perspėja, kad „privalu saugotis aklai ar nuolaidžiai pasiduoti esencialistinėms ideologinėms interpretacijoms“ (JN, 148), ir atsisako pripažinti bet kokią teoriją, kuri teigia teminę galios ir lyčių skirtumo kilmę. Tačiau šią pastangą ne tik iš dalies pakerta jos biologizmas: savo išvedžiojimais apie ypatingą moters rašymą ji, regis, aktyviai linkusi propaguoti visišką metafiziką.

Écriture féminine: 2) šaltinis ir balsas

Veikale *La Jeune Née* Cixous pirmiausia pakartoja atsisakanti teoretizuoti rašymą ir moteriškumą ir tik nurodo, kad galų gale linkusi pradėti apie tai diskusiją. Paaiškėja, kad tai, ką ji apibūdina kaip kai kuriuos mėginimus komentuoti, yra ne kas kita, kaip lyriškas, euforiškas esminio ryšio tarp moteriško rašymo ir motinos, kaip visuose moterų tekstuose girdimo balso šaltinio ir kilmės, prižadinimas. Rašymo moteriškumą galima atpažinti iš *balsui* teikiamos pirmenybės; *„rašymas ir balsas...* supinti vienas su kitu“ (JN, 170). Kalbanti moteris *yra* tiktai jos balsas: „Ji fiziškai materializuoja tai, ką mano; ji signifikuoja savo kūnu“ („Medūza“, 251/44, JN, 170). Kitais žodžiais tariant, moteris visiškai ir fiziškai esti savo balse – ir rašymas yra ne kas kita, kaip tik šio sau tapataus kalbėjmo

akto tąsa. Maža to, kiekvienos moters balsas yra ne tik jos pačios balsas, bet iš giliausių jos psichikos klodų trykštanti versmė: jos kalbėjimas tampa aidu pirmykštės *giesmės*, kurią ji kadais girdėjo, balsas – įsikūnijimas „pirmojo meilės balso, kurio gyvastį saugo visos moterys... kiekvienoje moteryje dainuoja pirmoji bevardė meilė“ (JN, 172). Trumpai sakant, tai Motinos Balsas, tos visagalės figūros, kuri viešpatauja ikiedipinio kūdikio fantazijose: „Balsas, daina pirmesnė už Įstatymą, už atodūsį [*le souffle*], suskaldytas simboliškumo, įsavinto į kalbą autoriteto, kuris atskiria. Giliausias, seniausias ir žaviausias iš apsireiškimų“ (JN, 172).

Atrasdamas savo šaltinį laikuose, kai dar nebuvo Įstatymo, balsas yra bevardis: jis tvirtai įleidęs šaknis į ikiedipinę stadiją, prieš vaikui įgyjant kalbą, tad ir gebėjimą įvardyti save ir objektus. Balsas yra motina ir motinos kūnas: „Balsas: neišsenkantis pienas. Ji vėl atrasta. Prarastoji motina. Amžinybė: tai balsas, sumišęs su pienu“ (JN, 173). Kalbanti/rašanti moteris yra erdvėje už laiko ribų (amžinybėje), erdvėje, kuriai nereikia nei įvardijimo, nei sintaksės. Julia Kristeva straipsnyje „Moterų laikas“ teigė, kad sintaksė yra mūsų sudėtinis chronologinio laiko jausmas būtent todėl, kad žodžių tvarka sakinyje žymi laiko tėkmę: nes veiksnio, tarinio, papildinio negalima pasakyti vienu metu, jų ištarimas būtinai nutraukia laiko tęstinumo „amžinybę“. Tad Cixous pateikia šią bevardę ikiedipinę erdvę, sklidiną motinos pieno ir medaus, kaip dainos, aidinčios visuose moters rašiniuose, šaltinį.

Šį „privilegijuotą ryšį su balsu“ moterys turi iš dalies dėl to, kad stokoja gynybinių mechanizmų: „Jokia moteris nesutelkia tiek gynybų prieš savo libido paskatas, kaip vyras“ (JN, 173). Vyras slopina motiną, o moteris – ne (arba beveik ne): ji visuomet artima motinai, kaip gėrio šaltiniui. Akivaizdu, kad Cixous motinos figūra yra tai, ką Melanie Klein vadintų Gerąja motina: visagalė ir dosniai mylinti, peninti ir gausinanti dalintoja. Todėl rašanti moteris yra nepaprastai galinga: jai priklauso *puissance féminine*, gauta tiesiogiai iš motinos, kurios dovanos visuomet įkvepia stiprybės: „Juo daugiau turi, juo daugiau duodi, juo didesnė esi, juo daugiau duodi, juo daugiau turi“ (JN, 230).

Aiškiausias tikro moters rašymo, produkuoto po Balso ženklu, aprašymas – Cixous straipsnis apie Brazilijos rašytoją Clarice Lispector – pabrėžia ir jos atvirumą, ir dosnumą („L’approche“, 410, n. 7), ir ypač nederidiškoje pastraipoje jos gebėjimą suteikti žodžiams jų esminę reikšmę:

> Beveik nieko neliko iš jūros, tik žodis be vandens: nes mes išvertėme ir žodžius, padarėme tuščią jų kalbėjimą, išdžiovinome, nusilpinome ir balzamavome juos, ir jie nebegali priminti, kaip kildavo iš daiktų tarsi esminio juo-

ko griaudėjimas... Bet klarisiškas balsas tik sako: jūra, jūra, atsiverianti mano laivui, jūra mane šaukia, jūra! mane šaukia, vandenys!

(„L'approche“, 412)

Christiane Makward straipsnyje apie Marguerite Duras ir Hélène Cixous išskiria dvylika skirtingų Cixous romano *LA* stiliaus rūšių: septynis poetinius ir penkis naratyvinius lygmenis. Penki iš septynių poetinio stiliaus lygmenų gali būti apibūdinami kaip tam tikra prasme bibliniai, liturginiai ar mitologiniai. Šios aukštos poetinės intonacijos persikelia ir į labiau teorinius Cixous rašinius. *La Venue à l'écriture* prasideda bibline gaida: „Iš pradžių aš dievinau“ (VE, 9). Šiame tekste kaip ir daugelyje kitų Cixous vaizduojasi, jei ne dievybe, tai bent pranaše – vieniša motina, pasiryžusia išgelbėti savo tautą, moteriškos lyties Moze, taip pat faraono dukra:

Ašaros, kurias išliejau naktį! Pasaulio vandenys srūva iš mano akių, neviltyje mazgoju savo tautą, nuplaunu ją, laižau ją savo meile, išeinu ant Nilo krantų susirinkti tautų, paliktų pintose kraitėse; gyvųjų daliai turiu nepailstančią motinos meilę, štai kodėl esu visur esanti, mano kosminis pilvas, darbuojuosi visa apimančia pasąmone, išmetu lauk mirtį, ji grįžta, mes pradedame vėl, aš pastoju pradžiomis.

(VE, 53)

Pretenduodamas į visas įmanomas subjekto pozicijas, kalbantysis subjektas iš tikrųjų gali išdidžiai pasiskelbti „moteriška daugybe“ (VE, 53), kuri per skaitymą ir rašymą įgyja dieviškosios amžinybės bruožų:

Knyga – galėčiau ją iš naujo perskaityti pasitelkdama atmintį ir užmarštį. Ir vėl pradėti. Iš kito žiūrėjimo kampo, dar iš kito ir dar vieno. Skaitydama atradau, kad rašymas – begalinis. Niekada nesibaigiantis. Amžinas.

Rašymas arba Dievas. Rašymo Dievas. Rašantis Dievas.

(VE, 30)

Cixous akivaizdžiai linksta į Senąjį Testamentą, bet ne mažiau ryškus ir klasikinės antikos pomėgis. Ji geba tapatintis, regis, be pabaigos: Medūza, Elektra, Antigonė, Didona, Kleopatra – savo vaizduotėje ji buvo jomis visomis. Tiesą sakant, ji skelbia: „Aš pati esu žemė, visa, kas ant jos vyksta, visos gyvybės, kurios mane apgyvena visų mano pavidalų įvairove“ (VE, 52–53). Šis nuolatinis grįžimas į biblinius ir mitologinius vaizdinius rodo, kad ji kliaujasi mito pasauliu: pasauliu, kuris tarsi tolima pasakų šalis suvokiamas kaip smelkiamai prasmingas, kaip uždarybė ir vienovė. Mitinis arba religinis diskursas pateikia visatą, kur visi skirtumai, kova ir nesutarimai galiausiai gali būti tenkinamai išspręsti. Miti-

nes ir biblines jos aliuzijas dažnai lydi – arba į jas įsiterpia – „okeaninių" vandenų vaizdinys, sužadinantis nesibaigiančius polimorfiškai kaprizingo vaiko malonumus:

> Mes pačios esame jūra, smėlis, koralai, jūržolės, pakrantės, potvyniai, plaukikės, vaikai, bangos. ... Heterogeniškos, taip. Savo džiaugsmui ji erogeniška; ji heterogeniškumo erotogenika: iš oro gimusi plaukikė, skrisdama ji nesilaiko įsikibusi savęs; ji išsisklaidanti, milžiniška, pribloškianti, geidulinga ir gebanti būti kitais, kita moterimi, kuria ji dar bus, kita moterimi, kuria nėra, juo, jumis.
>
> („Medūza", 260/51)

Cixous, kaip ir daugybėje mitologijų, vanduo yra moteriškas elementas *par excellence*: mitinio pasaulio uždarybė talpina ir atspindi raminantį motinos įsčių saugumą. Būtent šioje erdvėje Cixous kalbantis subjektas yra laisvas keliauti iš vienos subjekto pozicijos į kitą arba kaip okeanas susilieti su pasauliu. Šia prasme jos moters rašymo vizija tvirtai įsikūrusi lakaniškosios Vaizduotės uždarybėje: erdvėje, kurioje nyksta visi skirtumai.

Toks Vaizduotės akcentavimas gali paaiškinti, kodėl rašanti moteris Cixous visatoje džiaugiasi tokia nepaprasta laisve. Vaizduotėje motina ir vaikas yra dalis pamatinės vienovės: jie yra *viena*. Visagalės Gerosios Motinos ginama rašanti moteris visada ir visur gali jaustis ypač saugi ir užstota nuo pavojų: niekas niekuomet jai nepakenks, atstumas ir atskyrimas niekada jos nesuluošins. Tokio triumfuojančio moteriškumo pavyzdys yra Shakespeare'o Kleopatra:

> Kleoptatros protas, stiprybė ypač išryškėja iš jos atliekamo darbo – meilės darbo, – iš tolo, su pertrūkiais, išsiskyrimais: atotrūkis jai reikalingas, kad pripildytų ją iki tvinimo, ji niekada nepakenčia išsiskyrimo, kuris galėtų žaloti mylimojo kūną.
>
> (JN, 235)

Antonijus ir Kleopatra gali rizikuoti viskuo, nes jie visuomet apsaugos vienas kitą nuo žalojimo: galima atsisakyti savojo „aš" būtent todėl, kad jį visuomet bus galima atgauti. Poetinis Cixous diskursas dažnai įgyja kerinčio grožio ne tik pažadindamas vaikystės rojų, bet ir atsisakydamas susitaikyti su šios privilegijuotos karalijos praradimu. Motinos balsas, jos krūtys, pienas, medus ir moters vandenys – visa yra dalis amžinai esamos erdvės, supančios ją ir jos skaitytojas.

Vis dėlto šis Vaizduotės pasaulis nėra nepriekaištingai homogeniškas. Jau įsitikinome, kad moters Dovanos plotmė dekonstruktyviai atvira skirtumui, ir nors Cixous moters rašymą apibūdina daugiausia kaip nuolat esamą Motinos

Balsą, tą balsą ji *taip pat* pateikia kaip atskyrimo, skilimo ir fragmentacijos procesą (JN, 174–175). Straipsnyje *La Venue à l'écriture* troškimas rašyti pateikiamas pirmiausia kaip *jėga*, kurios ji negali sąmoningai kontroliuoti: jos kūnas talpina „kitą beribę erdvę" (VE, 17), reikalaujančią, kad jai būtų suteiktas rašytinis pavidalas. Nors ir priešindamasi jam – joks šantažas neprivers jos pasiduoti – ji vis tiek slapta žavisi šiuo neįveikiamu *souffle*:

> Kadangi jis [il] buvo toks stiprus ir pašėlęs, mylėjau ir bijojau šio dvelksmo. Būti vieną rytą pakylėtai, atplėštai nuo žemės, švysteltai į orą. Būti nustebintai. Rasti savyje netikėtumo galimybę. Užmigti kaip pelytei, pabusti kaip ereliui! Koks džiaugsmas! Koks siaubas. Ir man nieko kita nebeliko, aš negalėjau atsispirti.
>
> (VE, 18)

Ši ištrauka, ypač su joje visą laiką vartojamu prancūzų kalbos vyriškos giminės įvardžiu *il* žodžiui *souffle*, primena gerai žinomos moteriškos prievartavimo fantazijos transpoziciją: *il* išgriauna moterį iš kojų; siaubo ir susižavėjimo apimta ji pasiduoda. Paskui pasijunta stipresnė ir galingesnė (kaip *erelis*), lyg šio veiksmo metu būtų įgijusi falo galią. Ir, kaip ir visose prievartavimo fantazijose, džiaugsmas bei *jouissance* ištrykšta iš moters nepakaltinamumo: ji to nenorėjo, tad negali būti kaltinama jokiais užgintais troškimais. (Turbūt nėra reikalo sakyti, kad tai tik prievartavimo *fantazijų* aprašymas, neturintis nieko bendra su realiu prievartavimu). Tai puikus moterų ryšio su kalba falocentrinėje simboliškumo tvarkoje atkūrimas: rašyti nusiteikusi moteris jausis kalta dėl savo troškimo įvaldyti kalbą, kol nesiliaus fantazavusi esanti atsakinga už tokį neapsakomą troškimą. Tačiau Cixous teksto, kaip prievartavimo, analizė apima ir jos teksto, kaip Gerosios Motinos, viziją: „Aš valgiau tekstus, aš juos čiulpiau, laižiau, bučiavau, aš esu nesuskaičiuojamas jų daugybiškumo vaikas" (VE, 19). Klein, analizuodama motinos spenio, kaip ikiedipinio penio, įvaizdį, gali paaiškinti šį stulbinamą oralinį ryšį su tekstu, kurį ji skaito – kuris pagaliau gali būti ir tekstas, kurį ji kaltai tikisi kada nors parašyti: „Rašyti? Miriau iš noro tai daryti iš meilės, duoti rašybai tai, ką ji [elle] davė man. Kokia garbėtroška! Kokia neįmanoma laimė. Pamaitinti savo pačios motiną. Grąžinant duoti jai savo pieno? Beprotiška įžūlybė" (VE, 20). Greitų transformacijų vyksme tekstas, kaip motina, tampa tekstu, kaip prievartavimu:

> Pasakiau „rašyk prancūziškai". *Taip* ir rašoma. Įsismelkimas. Durys. Pasibelsk prieš įeidama. Visiškai draudžiama... Kaip būčiau galėjusi nenorėti rašyti? Kai knygos pasiglemžė mane, nusinešė, pervėrė iki pat sielos gelmių, leido pajusti jų nesavanaudišką galybę?.. Kai mano esybė buvo apgyvendin-

ta, mano kūnas išvagotas ir patręštas, kaip būčiau galėjusi uždaryti save tyloje?

(VE, 20-1)

Tekstas–motina, tekstas–prievartavimas; paklusnumas falinei kalbos, kaip diferencialo, kaip spragų ir nebuvimų struktūros, taisyklei; rašymo kaip visagalės motinos karalystės šlovinimas: Cixous nuolat jungia skirtumus, gretina prieštaravimus, naikina spragas ir skirtumus, pripildo spragą iki tvinimo ir laimingai integruoja penį ir spenį.

Vaizduotės prieštaravimai

Iš pamatų prieštaringa Cixous rašymo ir moteriškumo teorija tai priartėja prie Derrida akcentuojamo tekstualumo, kaip skirtumo, tai nukrypsta į visiškai metafizinę rašymo, kaip balso, esaties ir kilmės, analizę. Iš 1984 m. interviu matyti, kad Cixous neslepia kuo puikiausiai suvokianti šiuos prieštaravimus:

> Jei būčiau filosofė, niekuomet neleisčiau sau kalbėti tokiais terminais, kaip esatis, esmė, etc., arba apie kieno nors reikšmę. Galėčiau tęsti filosofinį diskursą, bet to nedarau. Aš leidžiuosi nunešama poetinio žodžio.
>
> (Conley, 151–152)

Paminėdama Derrida *Iš gramatologijos* (*Of Grammatology*), ji paaiškina savo ir Derrida koncepto sąsają (arba jos stoką):

> *Gramatologijoje* jis kalba apie rašymą apskritai, apie tekstą apskritai. Aš, kalbėdama apie rašymą, kalbu visai ne apie tai. Akimirką privalu persikelti; aš kalbu apie rašymo konceptą ne taip, kaip jį analizuoja Derrida. Kalbu labiau idealistiškai. Aš sau tai leidžiu; atleidžiu save nuo filosofinių įsipareigojimų ir pataisymų, nors tai nereiškia, kad jų nepaisau.
>
> (Conley, 150–151)

Nors akivaizdu, kad Cixous teorinis poetinis stilius siekia panaikinti priešpriešą, jos darbas grindžiamas sąmoningu „poezijos" ir „filosofijos" skirtumu (skirtumu, kurį pats Derrida mielai norėtų dekonstruoti). Tad kaip tuomet geriausiai galėtume paaiškinti tariamą Cixous aistrą prieštarai? Kai kas galėtų teigti, kad tai gudri strategija, skirta savo pačios požiūriui patvirtinti: atsisakydama sutikti su Aristotelio logika, kad A negali būti ne A, Cixous sumaniai įveda savą patriarchalinės logikos dekonstrukciją. Bet toks argumentavimas rodo, kad Cixous požiūris iš tikrųjų *yra* dekonstruktyvus, ir todėl praleidžiama daugelis pastraipų, kurios pateikia iš pagrindų metafizinę poziciją. Psichoanalitiniu požiū-

riu atrodytų, kad jos tekstiniai manevrai skirti sukurti erdvę, kurioje Simbolišeumo Tvarkos *différance* gali taikiai sugyventi su Vaizduotės uždarybe ir tapatumu. Tačiau ši koegzistencija atspindi tik *vieną* Cixous vizijos aspektą: lygį, kuriuo moters esmė apibūdinama dekonstrukcijos terminais, kaip, pavyzdžiui, ištraukose apie Dovanos karalystę arba tose, kuriose kalbama apie heterogenišką „naujojo biseksualumo" įvairialypumą. Bet mes jau įsitikinome, kad net Duodančios Moters atvirumas ar biseksualaus rašymo pliuralumas apibūdinami bibliniais, mitologiniais arba stichijos vaizdiniais, kurie grąžina mus į Vaizduotę. Tad aptariamas skirtumas ir įvairumas atrodo giminiškesni polimorfiškam ikiedipinio vaiko įnoringumui, negu metonimiškiems troškimo išstūmimams simboliškumo tvarkoje. Ypač „naujasis biseksualumas" galiausiai atrodo kaip vaizduotės uždarybė, kur subjektui leidžiama be jokių pastangų šokinėti iš vyriškos į moterišką subjekto poziciją. Tad *galiausiai* galima teigti, kad Cixous diskurso prieštaravimai esti ir išsprendžiami saugiame Vaizduotės prieglobstyje. Jos kraštutinis „patriarchalinės" logikos nepaisymas galiausiai nėra bartiško rūpesčio išlaisvinti skaitytoją požymis, nors iš pirmo žvilgsnio Barthes'o aprašomas skaitančiojo *jouissance* gali pasirodyti stulbinamai panašus į mūsiškį Cixous tekstų išgyvenimą:

> Įsivaizduokite ką nors (tarsi kokį atžagarį poną Skanautoją), kuris panaikina sau visas kliūtis, visas klases, viską, kas nedera, ne jungdamas, o paprasčiausiai atmesdamas tą senąją šmėklą: *loginį prieštaravimą*; kuris sumaišo visas kalbas, net tas, kurios laikomos netinkamomis; kuris tylomis priima kiekvieną kaltinimą nelogiškumu, neatitikimu; kuris lieka pasyvus sokratiškos ironijos (vedančios pašnekovą į didžiausią nemalonę: *prieštaravimą pačiam sau*) ir įstatymo teroro (kiek baudžamųjų bylų įrodymų grindžiama psichologiniu nuoseklumu!) akivaizdoje... Ir štai jums toks antiherojus: jis yra teksto skaitytojas tą akimirką, kai pajunta malonumą.
>
> (*Teksto malonumas*, 3)

Skirtumas tarp Barthes'o skaitytojo *jouissance* ir Cixous teksto tas, kad pirmasis žymi visišką netektį, erdvę, kurioje subjektas pavirsta nieku, o antrasis visuomet galiausiai sukaups savo prieštaravimus Vaizduotės pilnatvėje.

Galia, ideologija, politika

Cixous puoselėjama moteriško/moters rašymo, kaip būdo atkurti spontanišką ryšį su fiziniu moters kūno *jouissance*, vizija gali būti aiškinama pozityviai, kaip utopinė moters kūrybiškumo tikrai ne engėjiškoje ir ne seksistinėje visuomenė-

je vizija. Iš tiesų utopiniam rašymui būdingas ryškus Vaizduotės akcentavimas. Pavyzdžiui, 1972 m. Christiane Rochefort paskelbė stiprų feministinį utopinį romaną *Archaos ou le jardin étincelant*, kurio naratyvinė maniera stulbinamai primena Cixous susitelkimą į Vaizduotę, kaip utopinį troškimo problemos sprendimą.

Utopinė mintis visuomet buvo tiek feminisčių, tiek socialistų politinio įkvėpimo šaltinis.[7] Utopinė vizija, patikliai tikėdama, kad permaina ir galima, ir norima, atsispiria nuo neigiamos esamos visuomenės analizės, kad sukurtų įvaizdžius ir idėjas, kurios turi galios įkvėpti maištą prieš priespaudą ir išnaudojimą. Arnhelmas Neusüssas, paveiktas tokių Frankfurto mokyklos teoretikų, kaip Ernstas Blochas ir Herbertas Marcuse, atskleidė, kad dešinieji linkę pateikti antiutopinius argumentus, kaip dalį strategijos, kuria siekiama neutralizuoti arba išgydyti revoliucinį utopinės svajonės turinį. Pražūtingiausias ir labiausiai paplitęs iš įvairių Neusüsso aprašytų antiutopinių argumentų tas, kurį galėtume pavadinti „realistiniu" požiūriu. „Realistinė" pozicija linksta į racionalizmą, nepakankamai vertindama žmogaus troškimo galimą politinį poveikį ir nepritardama prieštaringai daugelio utopijų prigimčiai: teigiama, kad nėra prasmės rimtai jas vertinti, nes jos tokios nelogiškos, kad kiekvienam aišku, jog vis tiek niekada neišsipildys realiame gyvenime.

Atmesdamas šią poziciją, Neusüssas daugelyje utopijų atsirandančius prieštaravimus vertina kaip įteisinimą jų socialinės kritikos: įspėdama apie socialinių struktūrų priespaudos poveikį, kuris pirmiausia ir lėmė utopijų atsiradimą, ji savo spragomis ir trūkumais atspindi visapersmelkiančią autoritarinės ideologijos, kurią pakirsti mėgina utopinis mąstytojas, prigimtį. Jei Neusüssas teisus, utopinis sumanymas visuomet bus konfliktiškas ir prieštaringas. Tad jei nuspręsime skaityti Cixous kaip utopinę feministę, bent jau kai kurie prieštaringi jos tekstų aspektai galės būti analizuojami kaip atsiradę iš konflikto tarp prieštaringos patriarchalinės ideologijos ir utopinės minties, siekiančios išsilaisvinti iš patriarchalinės aklavietės. Bet jeigu teisinga teigti, kad jos prieštaravimai galiausiai sutelkiami į homogenizuojančią Vaizduotės erdvę, tuomet labiau panašu, kad jie yra ir bėgimas nuo dominuojančios socialinės realybės.

Kritikuodamas Normaną O. Browną, karštas utopizmo gynėjas Herbertas Marcuse apibūdina Browno utopinį idealą, kaip pastangą „atkurti pradinę ir totalią vienovę: vyro ir moters, tėvo ir motinos, subjekto ir objekto, kūno ir sielos vienovę – panaikinti aš, mano ir tavo, panaikinti realybės principą, visas ribas" (234). Browno, panašiai kaip ir Cixous, plėtojamas malonumo principas, nors ir pozityvus savo siekiu panaikinti esamas represines struktūras, nepatenkina Marcuse's būtent dėl to, kad jis išimtinai yra Vaizduotėje:

> Represijos šaknys yra ir lieka realios; vadinasi, ir jų išnaikinimas yra realus ir racionalus darbas. Panaikintas turi būti ne realybės principas; ne viskas, bet tik tokie atskiri dalykai, kaip verslas, politika, išnaudojimas, skurdas. Atitrūkus nuo realybės ir priežasties, Browno tikslo negalima pasiekti. (235)

Būtent konkrečių materialių veiksnių, trukdančių moterims rašyti, analizės nebuvimas ir yra didžiausia Cixous utopijos silpnybė. Jos poetinėje mitologijoje rašymas neginčijamai priimamas kaip absoliuti veikla, kur visos moterys *qua* moterys automatiškai dalyvauja. Kad ir jaudinama bei viliojama, tokia vizija nieko negali pasakyti apie tikrąsias neteisybes, nušalinimus ir pažeidimus, kuriuos moterys, kaip socialinės būtybės, o ne mitologiniai archetipai, turi nuolat kęsti.

Marcuse labai laiku pareikalauja utopiniam sumanymui atkurti priežastį ir realybę. Nekantraudama suteikti moterims vaizduotę ir malonumo principą, Cixous, regis, rizikuoja pakliūti tiesiai į tos pačios patriarchalinės ideologijos, kurią ji demaskuoja, rankas. Juk galų gale būtent patriarchalizmas, ne feminizmas, atkakliai klijuoja moterims jausmingumo, intuityvumo ir fantazijų etiketes, o protą bei racionalumą pavydžiai priskiria tik vyrui. Tad utopijos meta mums iššūkį tiek poetiniu, tiek politiniu lygiu. Todėl suprantama, kad feministės, pripažindamos retorinę Cixous vizijos galią, vis tiek turėtų norėti išsiaiškinti konkrečias politines jos potekstes, kad tiksliai nustatytų, ką gi mes skatinamos daryti.

Bet ar teisinga būtų sprausti Cixous rašymą į politikos švarką, ypač kai, kaip ji tvirtina, politika jai rūpi kur kas mažiau nei poezija?

> Meluočiau sakydama, kad esu politiška moteris, anaiptol. Iš tikrųjų turiu sujungti du žodžius, politiką ir poetiką. Kad nesumeluočiau, turiu prisipažinti, kad akcentuoju poetiką. Taip elgiuosi, kad politika neslopintų, nes politika yra kažkas žiauraus ir sunkaus, ir taip negailestingai realaus, jog kartais jaučiuosi, lyg rasčiau paguodą verkdama ir liedama poetines ašaras. (Conley, 139–140)

Čia nustatomas atstumas tarp politikos ir poetikos, be abejonės, feministinės kritikos nuolat buvo siekiamas panaikinti. Ir nors, regis, Cixous pretenduoja į „poetinį“ savo tekstų statusą, tai netrukdo jai rašyti tiesiogiai apie galią ir ideologiją, siejant jas su feministine politika. Pasak Cixous, ideologija „tarsi milžiniška membrana, kuri apgaubia viską. Luobas, kurį mes turime žinoti esant, net jei jis dengia mus kaip tinklas ar užmerktas vokas“ (JN, 266–267). Šis požiūris į ideologiją, kaip visišką uždarybę, atliepia Kate Millett ideologijos, kaip monolitinės vienybės, viziją ir kenčia nuo tokių pačių trūkumų.[8] Kaip galėtume per-

prasti mus supančios ideologijos prigimtį, jei ji būtų visiškai nuosekli, be menkiausio prieštaravimo, spragos ar įtrūkio, kuris leistų mums ją apčiuopti? Cixous ideologijos vaizdinys atitinka uždarybę mitologinės visatos, kurioje ji nuolat ieško priebėgos nuo materialaus pasaulio prieštaravimų. Kai Catherine Clément kaltina Cixous kalbant ne politikos lygmeniu, ji beda pirštu būtent į šią Cixous darbo bėdą:

> C[atherine Clément]. Turiu pripažinti, kad man jūsų sakiniai atrodo netekę realybės, nebent suvokčiau tai, ką sakote, poetine prasme. Duokite man pavyzdį. (...) Jūsų aprašymas tokio lygmens, kad jame neatpažįstu nė vieno iš dalykų, apie kuriuos mąstau politiškai. Tai nereiškia, kad jis „suklastotas", žinoma, ne. Bet rašoma, man regis, tarsi priklausant mito ar poezijos lygmeniui; visa tai kreipia į tarsi trokštamą, fiktyvų, kolektyvinį subjektą, neaprėpiamą būvį, kuris pakaitomis tai laisvas ir revoliucingas, tai pavergtas, snaudžiantis ir budraujantis... Tai nėra iš tikrųjų egzistuojantys dalykai.
>
> (JN, 292–293)

Lygiai toks pat trikdantis Cixous diskursas apie galią. Interviu *La Revue des sciences humaines* ji išskiria vieną „blogą" ir vieną „gerą" galios rūšį:

> Aš tikrai aiškiai skirčiau, kai kalbama apie tokią galios rūšį, kuri yra noras būti viršesniam, asmeninio ir narciziško pasitenkinimo troškulys. Tokia galia visuomet yra galia kitiems. Tai kažkas, kas siejasi su valdžia, kontrole ir, negana to, su despotizmu. Tačiau kai aš sakau „moters galios", pirmiausia tai jau nebe *viena* galia, ji padauginta, *yra daugiau nei viena* (todėl tai ne centralizmo, kuris suardo ryšį su unikalumu ir viską sulygina, klausimas), tai *galios pačiam sau klausimas*, kitais žodžiais, ryšio, grindžiamo ne valdymu, o galėjimu [disponibilité].
>
> (RSH, 483–484)

Abi galios rūšys visiškai asmeniškos ir individualios: kova su priespauda, atrodo, yra nevykęs siekis įtvirtinti tam tikrą moters galių heterogeniškumą (heterogeniškumą, kurio neatskleidė žodžio „moteris" vienaskaita), kuris, regis, neišvengiamai teigia, kad stipri moteris gali daryti, kas jai patinka. Prancūziškai terminas *disponibilité* paveldėjo buržuazinį liberalumą iš dalies dėl to, jog užima svarbiausią vietą André Gide'o darbuose. Taigi „galėti", gali reikšti tam tikrą egoistinį troškimą būti „viskam pasirengusiam", nepasiduoti įklampinamam į visuomeninius ir tarpasmeninius įsipareigojimus. Cixous susižavėjimas „moters galiomis" apgaulingai paslepia moterų skirtumus, ir – ironiška, bet taip slopina tikrąjį moterų galių heterogeniškumą.

Šie individualistiniai atspalviai būdingi ir Cixous rašymo, labiau kaip išsilaisvinimo akto, o ne tik priemonės jam pasiekti, poetinei vizijai. Rašymas, kaip ekstaziška saviraiška, priskiria asmenybei aukščiausią gebėjimą išsilaisvinti ir vėl susivienyti į vienovę su pirmykšte motina. Pasak Cixous, moteris, regis, sieja tik dualistiniai (aš/tu) ryšiai: motinų ir dukterų, lesbiečių porų arba su tam tikromis variacijomis mokytojų/studenčių arba pranašių/mokinių. Nuorodų į platesnę moterų bendruomenę ar kolektyvines organizavimosi formas nepakankamumas feministės aktyvistės darbe ne tik akivaizdus, bet ir parodo, kad Cixous apskritai nepajėgi reprezentuoti ne-Vaizduotės, sutrigubėjusių troškimo struktūrų, būdingų visuomeniniams santykiams.

Turint galvoje individualistinę Cixous teorijos pakraipą, ko gero, nenuostabu, kad kai kurios jos studentės pristato jos politiką tiesiog kaip jos asmens tęsinį – tarkim, kaip Venera Andermatt Conley, aprašydama Cixous pasirodymą Paryžiaus Venseno universitete („mokykloje, pagarsėjusioje tiesiog karališku apsileidimu“):

> Cixous įžengdavo į pastatą žvilgančiais šermuonėlių kailiniais, kurių vertė tikriausiai pranoko visą daugelio esančių klasėje turtą. Jos tiesmukumas ženklindavo dažnėjantį slopinimo taikymą. Lyg Bataille atkurtos actekų apeigos reprodukcija ji pakildavo virš prasto betoninio klasės klojinio konteksto. Tada ji tapdavo pridedamąja verte ir nuliniu laipsniu, suvereniu centru dekoratyvaus, puikiai išpuoselėto kūno, kur jos politika skaldė į trupinius tuos iš archainės scenos, kurioje karalius laikosi savo žmonų apsuptyje.
>
> (Conley, 80)

Šermuonėlis kaip emancipacija: keista, kad Trečiojo pasaulio moterys taip beprasmiškai delsė imtis sartoriškos Cixous strategijos.

Į anglų ir amerikiečių požiūrį apie moteris ir rašymą įsigilinusiai skaitytojai Hélène Cixous darbas pateikia visiškai naują atspirties tašką. Pasak jos, *rašymas*, nepaisant netikėtumų, kuriuos šis konceptas patiria jos tekstuose, visuomet tam tikra prasme yra libido objektas arba aktas. Ši seksualumo ir tekstualumo sąsaja, leidžianti feministinei kritikai išvengti luošinančio į autorių sutelkto empirizmo, atveria mums visiškai naują sritį feministiškai tyrinėti troškimo artikuliacijas ne tik moterų parašytų tekstų, bet ir vyrų tekstų kalboje.

Kaip matėme, atidžiai nagrinėjant jos darbą įkliūnama į sudėtingą prieštaravimo ir konflikto raizginį, kai dekonstruktyvus požiūris į tekstualumą priešinamas ir pagraužiamas tiek pat aistringa rašymo, kaip moters esmės, prezenta-

cija. Jei galiausiai bus manoma, kad šie prieštaravimai gali būti panaikinami Vaizduotėje, tuomet Cixous skaitytojai feministei jie savo ruožtu iškels nemažai politinių problemų: nors nuorodų į atpažįstamas visuomenės struktūras stoka, kaip ir Cixous biologizmas, gadina jos darbą, jis, kaip utopija, gaivinamai skatina moterų vaizduotės galias.

VII
skyrius

Patriarchaliniai atspindžiai: LUCE IRIGARAY VEIDRODIS

Po monumentalios daktarinės disertacijos *Spéculum de l'autre femme* (*Kitos moters veidrodis*, 1974), Luce Irigaray tučtuojau buvo išmesta iš Lacano *École freudienne* Vensene. Kyla pagunda šį stulbinamą patriarchalinės galios veiksmą vertinti kaip aiškų įrodymą, kad knyga iš esmės feministinė: bet koks tekstas, šitaip supykdantis Tėvus, nusipelno feminisčių paramos bei pritarimo. Vis dėlto *Spéculum* smarkiai užsipuolė ne tik pagrindinės srovės lakanistai[1], knyga buvo ir kandžios feministinės diskusijos objektas. Kartais atrodo, jog įvairūs Irigaray kritikai sutinka tik dėl vieno – knyga tikrai verta to dėmesio, kurį jie taip dosniai jai skiria.[2]

Pirmoji Irigaray knyga *Le Langage des déments* (*Demencijos kalba*, 1973) nagrinėja kalbos sutrikimo sergant senatvine demencija pavyzdžius: sritį, kuri iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti labai tolima feministiniams *Spéculum* apmąstymams. Vis dėlto pastarosios skaitytojoms *Le Langage des dements* išvados artimos: „Sakomas labiau nei pasakantis, formuluojamas labiau nei formuluojantis, demencija sergantis asmuo iš tikrųjų nebėra aktyvus formulavimo subjektas... Jis tik gali būti anksčiau ištartų formuluočių ruporas" (351). Šis pasyvus, pamėgdžiojimo, arba mimikrijos, ryšys su kalbos struktūromis stulbinamai primena, pasak *Spéculum*, moterų ryšį su falokratiniu diskursu.

1977 m. po *Spéculum* pasirodė tekstų rinkinys, pavadintas *Ce sexe qui n'en est pas un* (*Lytis, kuri nėra viena*). Nors daug trumpesnė ir daugeliu atžvilgių suprantamesnė, nei jos pirmtakė, *Ce sexe* pati viena nesuteikia visiškai tikslaus Irigaray teorijų įspūdžio. Jos ryšys su *Spéculum* per daug glaudus; *Ce sexe* sudaro iš dalies poetiniai arba pusiau teoriniai tekstai, iš dalies tradiciniai teoriniai rašiniai, net ankstesnės knygos seminarų stenogramos, o daugelio anksčiau *Spéculum* kliudytų svarbiausių problemų plėtotė tokia, kuri dažnai reikalauja tam tikro konteksto išmanymo.

Nuo 1977 m. Irigaray paskelbė du trumpesnius tekstus, kuriuose dėmesys

sutelkiamas į motinos ir dukters ryšį: *Et l'une ne bouge pas sans l'autre* (*Ir viena nejuda be kita*, 1979) bei *Le Corps-à-corps avec la mere* (*Sukibusi su motina*, 1981). Tęsdama knygoje *Spéculum* pradėtą Vakarų filosofinės tradicijos kritiką, ji paskelbė ir *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (*Marinistinė Friedricho Nietzsche's mylimoji*, 1980) – poetiškai teorinį Nietzsche's aiškinimą, kur dėmesį sutelkia į tai, kaip jis vartoja vandens vaizdinį. Irigaray tvirtina, kad Vanduo buvo labiausiai Nietzsche'i svetima stichija ir todėl potencialiai „dekonstruktyviausia" būtent jo diskursui. *Passions élémentaires* (*Pirminės aistros*, 1982) grįžta prie svarbiausių *Spéculum* ir *Ce sexe* temų – šįkart tai poetinis kalbančiojo subjekto, moters, apdainuojančios malonumą, kurį jai sukelia gamtos stichija, ir savo aistrą mylimajam, monologas. *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* (*Martinas Heideggeris: pamiršęs orą*, 1983) – pateikiama Heideggerio kritika, grindžiama jo oro vaizdinio slopinimu, kurioje jo diskursas netrukus tampa pačios Irigaray atspirties tašku analizuoti orą, kaip moters stichiją, kuri dekonstruoja supaprastintus vyro minties skirstymus. Trumpoje paskaitoje apie Freudo *fort-da* žaidimo analizę „La Croyance même" („Net tikėjimas"/ „Tas pats tikėjimas", 1983) Irigaray tvirtina, jog Freudas ignoruoja esminį vaiko ryšį su oru kaip vienintele stichija, leidžiančia jam susitaikyti su placentos ir motinos kūno praradimu. Vis dėlto aš, pristatydama feministinę Irigaray teoriją, susitelksiu ties dviem tekstais, kuriuose ji plėtoja svarbiausius savo feministinės analizės principus: pirmiausia ir labiausiai tai *Spéculum de l'autre femme* ir *Ce sexe qui n'en est pas un*.[3]

Veidrodis

Turint galvoje Irigaray psicholingvistinį išsilavinimą ir psichoanalitikės profesiją, gali pasirodyti keista, kad gindama prestižinę ir labai aukštų mokslinių standartų prancūzų *doctorat d'Etat* ji pasirinko filosofiją. Pačiai Irigaray filosofijos pasirinkimas buvo visiškai aiškus: mūsų kultūroje filosofijai tenka „pagrindinio diskurso" statusas, kaip ji sako: „Kaip tik filosofinį diskursą privalu kvestionuoti ir ardyti, nes jis nustato taisykles visiems kitiems, sudaro visų diskursų diskursą" (S, 72). Pirmoji *Spéculum* dalis yra aštri Freudo moteriškumo teorijos kritika – ir tai yra tokia kritika, kuri parodo, kaip Freudo visais kitais atžvilgiais revoliucinis diskursas, jei tik nukrypsta į moteriškumą, paklūsta mizoginiškoms Vakarų filosofinės tradicijos taisyklėms. Kitaip nei Kate Millett, Irigaray neketina atmesti psichoanalizės, kaip nenaudingos arba savaime reakcingos teorijos:

Kur kas svarbiau atskleisti jos vis dar neveikiančias potekstes. Reikia pasa-

kyti, kad nors Freudo teorija tikrai mums duoda kažką, kas gali sudrebinti visą filosofinę diskurso tvarką, paradoksalu, bet kai tik reikia apibrėžti lyčių skirtumą, ji šiai tvarkai paklūsta.

(CS, 70)

Spéculum de l'autre femme suskirstytas į tris pagrindines dalis: pirmoji – „La tache aveugle d'un vieux rêve de symétrie" („Silpnoji seno sapno apie simetriją vieta")[4] – yra nepaprastai išsamus Freudo teiginių apie moteriškumą aiškinimas, daugiausia analizuojantis jo paskaitą apie moteriškumą iš *Psichoanalizės įvadas. Paskaitos* (*New Introductory Lectures on Psichoanalysis*), taip pat ir kitus tekstus, kuriais jis priartėja prie moters psichoseksualinės raidos ir/arba lyčių skirtumo klausimo. Antrojoje dalyje, „Spéculum", aiškinami Vakarų filosofai nuo Platono iki Hegelio, taip pat yra keli skyriai, kuriuose išdėstytos pačios Irigaray teorinės pozicijos. Trečioji dalis, „L'μστεθα de Platon" (Platono *hustera* [ola]), – nuodugnus Platono olos parabolės aiškinimas, grindžiamas ankstesne Vakarų filosofijos kritika. Nors šioje apžvalgoje nebus daugiausia dėmesio telkiama į šią Irigaray knygos dalį, reikėtų pasakyti, kad tai ypač įmantri feministinė patriarchalinio diskurso dekonstrukcija arba kritika, galinti labai įkvėpti moteris, ieškančias naujų išradingų literatūros arba filosofijos tekstų politinio skaitymo modelių.

Vis dėlto *Spéculum* kompozicija gerokai sudėtingesnė, nei galima pamanyti iš šio aprašymo. Pagal *Oksfordo anglų kalbos žodyną*, *speculum*, be kita ko, yra:

> 1. (Chir.) instrumentas žmogaus kūno ertmėms praskėsti, norint jas apžiūrėti. 2. veidrodis, paprastai poliruoto metalo e.g. *-um metal* (vario ir alavo lydinys, ypač teleskopo reflektorius.

Lotyniškai šis žodis reiškė *veidrodį* iš *specere* – „žiūrėti". Matysime, jog pats šis žodis glaustai reiškia kelias svarbiausias Irigaray analizės temas. Tačiau ir pačia knygos konstrukcija ji siekia veidrodinės struktūros. Pradėdama nuo Freudo ir baigdama Platonu, Irigaray apverčia įprastą istorinę tvarką veiksmu, kuris primena įgaubtą veidrodį – skėtiklį, ginekologų naudojamą apžiūrėti moters kūno „ertmes". Kad paaiškintų, Irigaray cituoja Platoną, apie įgaubtą veidrodį rašiusį: „Pakreipta į veidą horizontaliai, ši įgauba parodys apverstą vaizdą" (S, 183).[5] Tačiau įgaubtas veidrodis yra ir fokusuojantis taškas, lęšis, kuris gali surinkti šviesos spindulius taip, kad „nukreiptų šviesą į olų paslaptis" ir „prasiskverbtų į moters lyties slėpinį" (S, 182). Veidrodis yra vyro instrumentas tolesniam prasiskverbimui į moterį, bet jis taip pat ir įdubęs paviršius, kaip tas, kurį siekia ištirti. Į moters vaginą įeinantis ir ją apšviečiantis veidrodis tai padaryti gali tik sa-

vo įgaubtos formos dėka; paradoksalu, kad pirmiausia imituodamas objektą veidrodis būtent jį ir objektyvizuoja.

Irigaray knyga *Spéculum de l'autre femme* sudaryta kaip įgaubtas paviršius pagal veidrodžio/vaginos modelį. O vidurinę dalį, pavadintą „Spéculum“, atitinkamai įrėmina dvi solidžios dalys apie Freudą ir Platoną; susidaro įspūdis, lyg fragmentiškesnė vidurinė dalis nugrimzta tarp tvirtų it kolonos didžiųjų mąstytojų. Pati vidurinė dalis atkartoja ir apverčia šią įrėminimo techniką: savąjį diskursą Irigaray pateikia pirmame ir paskutiniame skyriuose, taip įrėmindama septynias vidurines dalis, daugiausia nagrinėjančias filosofus vyrus nuo Platono iki Hegelio. Struktūra ta pati, tačiau vyro ir moters santykis atvirkštinis. Septyniuose viduriniuose skyriuose, regis, veikia dar vienas įrėminimo mechanizmas: po dviejų labai kritiškų skyrių apie Platoną ir Aristotelį eina skyrius „apie“ Plotiną, kurį ištisai sudaro jo *Eneadų* ištraukos. Šiuo kontekstu (arba, geriau derėtų sakyti, *con-texte* – *con* prancūziškai reiškia „moters lyties organą“) atrodytų sąžiningas citavimas pakerta Plotino diskursą: tai jau nebe Plotino žodžiai, bet Irigaray meistriška (pažodinė) jų imitacija. Jos tobula mimikrija subtiliai atskleidžia jo narcizišką falocentrizmą.

Šis pamėgdžiojantis skyrius įdėtas prieš labiau tradicinę Descartes'o analizę, po kurios tuoj pat atsiranda žavus mistikės diskurso aiškinimas, pavadintas „La mystérique“. Skyrius apie Kantą ir dar vienas apie Hegelį eina prieš paskutinį skyrių, kuriame vėl įsigali pačios Irigaray teorinis diskursas. Kadangi skyrius apie Descartes'ą yra pačiame „Spéculum“ dalies (ir visos knygos) centre, vėl atsiranda rėmo įspūdis. Apsuptas skyriaus „apie“ Plotiną, pavadinto „La mère de glace“ („Ledo/veidrodžio motina/vandenynas“), ir skyrelio „La mystérique“ („Mistinė/isteriška/paslaptinga moteris“), Descartes'as nugrimzta į giliausią vidinę knygos įdubą: faliniu, instrumentiniu judesiu veidrodis jį apšviečia ir drauge nurodo jo vietą moteriškume, lyg demonstruodamas Irigaray komentarą, kad moteris yra tylinti žemė, ant kurios patriarchalinis mąstytojas renčia savo diskurso konstruktus. Galbūt Irigaray neatsitiktinai nusprendžia šitaip apsupti būtent Descartes'ą, racionalų kūno/proto skilimo teoretiką, kuris vis dar veikia prancūzų intelektualinį gyvenimą.

Spekuli(ariz)acija ir mimikrija

Irigaray stilius daug skolingas dekonstruktyvios kritikos technikai. Kadangi daugelį *Spéculum* teiginių ji išdėsto meistriškai manipuliuodama citatomis ir savais komentarais, sunku perteikti jos rašymo nuotaiką necituojant jos taip pat plačiai, kaip ji cituoja Freudą ar Platoną. Kad išryškinčiau jos požiūrį ir susitelk-

čiau į kai kuriuos problemiškesnius jo aspektus, tolesnėje apžvalgoje nutariau susitelkti daugiausia į jos Freudo kritiką ir moters misticizmo analizę.

Freudas

Savo paskaitą apie moteriškumą Freudas nusprendžia pradėti nuo moters paslaptingumo. Siekdamas paskleisti šiek tiek mokslinės šviesos ant tamsaus moteriškumo kontinento, Freudas pirmiausia iškelia klausimą „Kas yra moteris?“ Irigaray tvirtinimu, vien jau tai, jog jis vartoja šviesos/tamsos vaizdinį, rodo, kad jis priklauso seniausiai iš visų „falokratinių“ filosofinių tradicijų. Freudo lyčių skirtumo teorija grindžiama *regimu* skirtumu: būtent *akis* nusprendžia, kas neabejotinai teisinga, o kas ne.[6] Todėl svarbiausias lyčių skirtumo faktas Freudui yra tas, kad vyras turi akivaizdų lyties organą, penį, o moteris ne; kai žvelgia į moterį, Freudas turbūt nemato nieko. Moters skirtingumas suprantamas kaip vyro normos nebuvimas arba neigimas.

Ši mintis lemiama Irigaray argumentavimui: mūsų kultūroje moteris yra anapus reprezentacijos: „Todėl tai, kas moteriška, turėjo būti iššifruojama kaip uždrausta [*interdit*], esama kažkur tarp ženklų, tarp suvoktų reikšmių, tarp eilučių“ (S,20). Ji yra negatyvas, pasak Irigaray, reikalingas vyro kaip subjekto „spekuliarizacijai“. „Spekuliarizacija“ asocijuojama ne tik į veidrodinį atvaizdą, kuris ateina iš vizualinio veidrodžio įsiskverbimo į vaginą; tai taip pat užuomina apie pagrindinę prielaidą, slypinčią po visu Vakarų filosofijos diskursu: poreikį postuluoti subjektą, kuris geba *reflektuoti* savo paties būtį. Irigaray tvirtina, kad filosofinis metadiskursas įmanomas tik per procesą, kuriuo spekuliuojantis subjektas kontempliuoja save; filosofo *spekuliacijos* iš pamatų narciziškos. Užmaskuotas kaip žmogaus Būties refleksija apskritai, filosofo mąstymas kliaujasi savo poveikiu spekuliarumui (savirefleksija); tai, kas pranoksta šią reflektyvią cirkuliaciją, yra *nesuvokiama*. Būtent tokią spekuli(ariz)aciją Irigaray turi galvoje, kai įrodinėja, jog Vakarų filosofijos diskursas nepajėgus reprezentuoti moteriškumo/moters kitaip, negu kaip *savo paties* atspindžio negatyvą.

Ši *to paties* logika, pasak Irigaray, aptinkama Freudo lyčių skirtumo raidos analizėje. Pasak Freudo, ikiedipinėje stadijoje nėra lyčių skirtumo: oralinės, analinės ir falinės fazių metu maža mergaitė nesiskiria nuo mažo berniuko. Tik Edipo krizės metu mažos mergaitės orientacija iš esmės pasikeičia: mažas berniukas ir toliau laiko motiną savo objektu, o maža mergaitė turi atsisakyti ikiedipinio prisirišimo prie motinos ir vietoj jos priimti tėvą, kaip meilės objektą. Šį perkėlimą ne tik sunku paaiškinti, jį sunku ir įgyvendinti: netgi abejotina, kaip noromis pripažįsta ir pats Freudas, ar dauguma moterų tikrai geba visiškai atsiža-

dėti savo ikiedipinio prisirišimo ir įgyti visiškai „brandų" moteriškumą.[7] Irigaray tvirtina, kad išplėtoti šią nenuoseklią, prieštaringą ir mizoginišką moteriškumo teoriją Freudą privertė nesąmoningas tarnavimas veidrodinei to paties logikai. Mat jo teorija perša, kad maža mergaitė iš tikro yra *tas pats*, kas mažas berniukas: ji, kaip Irigaray kandžiai sako, yra ne maža mergaitė, o mažas vyriukas. Falinėje stadijoje maža mergaitė suvokia klitorį kaip nevisavertį penį, tvirtina Freudas, taip sumaniai išvengdamas skirtumo įsibrovimo į savo apmąstymus. Šis vizualus mažos mergaitės trūkumo suvokimas yra pamatinė prielaida, paslėpta po prieštaringa Freudo penio pavydo teorija.

Supratimą, kad moteris pirmiausia vertina savo klitorį kaip mažą penį ir tada nusprendžia, kad ji yra iškastruota, galima aiškinti panašia maniera kaip Kate Millett, tvirtina Irigaray, kaip *vyro* kastracijos baimės projekciją: kol manoma, jog moteris vyrui pavydi penio, jis gali jaustis saugus žinodamas, kad, šiaip ar taip, jis juk jį turi. Kitais žodžiais tariant, moters penio pavydo funkcija – paremti vyro psichiką. „Iškastruoti moterį reiškia įrašyti ją į *to paties* troškimo, troškimo būti tuo pačiu, įstatymą", – komentuoja Irigaray (CS 64). Mąstantis vyras ne tik primeta savo troškimą moteriai, kad reprodukuotų save (save atspindėtų); pasak Irigaray, jis nesugeba *mąstyti* už šios veidrodinės struktūros ribų. Todėl moters kastracijos kompleksas dar labiau stiprina Tą Patį. Moteris ne tik yra Kitas, kaip nustatė Simone de Beauvoir, bet ji yra būtent *vyro* Kitas: jo negatyvas arba veidrodinis atvaizdas. Štai kodėl Irigaray teigia, kad patriarchalinis diskursas moterį pastato *anapus* reprezentacijos: ji yra stoka, neigiamybė, tamsusis kontinentas arba, geriausiu atveju, mažesnysis vyras. Patriarchalinėje kultūroje moteriškoji giminė *kaip tokia* (kad ir kas tai būtų, tai tolesnės diskusijos tema) yra nuslopinta; ji grįžta vienintele „priimtina" savo forma kaip vyro spekuliarizuotas Kitas.

Paties Freudo tekstai, ypač „The uncanny", teoretizuoja *žvilgsnį*, kaip falinę veiklą, susijusią su analiniu troškimu sadistiškai valdyti objektą.[8] Spekuliarizuojantis filosofas yra stiprus savo įžvalgos šeimininkas; kaip rodo Edipo pavyzdys, apakimo baimė yra kastracijos baimė. Kol tenkinama šeimininko skopofilija (i.e. „pomėgis žiūrėti"), jo dominavimas saugus. Tad nenuostabu, kad mažos mergaitės *rien à voir* („nėra ką pamatyti") kelia grėsmę seksualumo teoretikui vyrui. Kaip Jane Gallop mums primena, graikų kalbos žodis *theoria* kilęs iš *theoros*, „žiūrovas" iš *thea*, „žiūrėjimas" (Gallop, 58). Jei mūsų teoretikas mąstytų moteriškąją giminę, galėtų nusiristi nuo savo falinio švyturio į tamsaus kontinento nežinomybę.

Irigaray atskleidžia žiūrėjimo (arba žvilgsnio) svarbą Freudo teorijoje jai būdingu stiliumi: apsimesdama smalsia maža mergaite, drįstančia ginčyti tėvo

autoritetą, ji pamažu išnarplioja jo konstrukcijas. Cituodama vaizdžią Freudo mažos mergaitės troškimo turėti penį vietoj savo nevisaverčio klitorio analizę, ji pasijunta mintijanti potekstes:

> Nebloga dramatizacija. Galima būtų įsivaizduoti arba susapnuoti panašaus atpažinimo scenas, vykstančias psichoanalitiko Freudo priimamajame. Kai jis mums sako, kad norint patikėti, reikia pamatyti, turi iškilti atitinkamų ryšių su žiūrėjimu, su akimi ir lyčių skirtumu klausimas. Ar tuomet reikia nematyti [*ne pas voir*], kad dalykas būtų peržiūrėtas [*revoir*]? Tikriausiai... Ir vis dėlto... Nebent visa galia ir skirtumas (?) persikėlė į žiūrėjimą (-us)? Kad Freudas galėtų matyti būdamas nematomas? Nematomas matyti? Net neabejojant jo žvilgsnio galia? Ar pavydą sukelia ši žiūrėjimo visagalybė, šis žinojimas? Galia genitalijoms/moteriai/lyčiai [*le sexe*]. Pavydas, pavyduliavimas šio penio-akies, falinio žiūrėjimo? Jis pamatys, kad aš jo neturiu, nuspręs akies mirksniu. Aš negaliu pamatyti, ar jis turi. Ar jis turi daugiau, nei aš. Bet jis leis man suprasti. Kastracija pašalinama? *Tuojau pat žiūrėjimu bus suabejota.* Tikrai nevalia pamiršti, ką „kastracija", arba žinojimas kastracijos/apie kastraciją, skolinga žiūrėjimui, bent jau Freudo atveju. Abejonė/žaidimas [*en jeu*] žiūrėjimu kaip visada...
>
> Bet maža mergaitė, moteris, neturės *nieko*, ką parodyti. Ji atskleis, pademonstruos galimybę, kad *nėra ką pamatyti.*
>
> (S, 53)

Moteris Freudui, kaip ir kitiems Vakarų filosofams, tampa jo paties vyriškumo veidrodžiu. Irigaray daro išvadą, kad mūsų visuomenėje reprezentacija, o todėl ir socialinės bei kultūrinės struktūros, yra produktai to, ką ji supranta kaip esminį *hom(m)osexualité*. Prancūzų kalbos žodžių *homo* („tas pat") ir *homme* („vyras/žmogus") žaismas: vyro to paties troškimas. Savireprezentacijos, troškimo būti tuo pačiu malonumas nesuteikiamas moteriai: ji atkirsta nuo bet kokio malonumo, kuris gali būti specifiškas tik jai.

Pagauta veidrodinės patriarchalizmo logikos, moteris gali rinktis arba likti nebyli, tik nesuprantamai vapanti (bet kokia ištarmė, iškrentanti iš to paties logikos, iš esmės bus nesuprantama šeimininkiškam vyro diskursui), arba *prisiimti* veidrodinę savęs, kaip mažesniojo vyro, reprezentaciją. Pastaroji galimybė – imituojanti moteris, pasak Irigaray, yra isterijos forma. Isterikė *mėgdžioja* savo seksualumą pagal vyrišką modelį, nes tai vienintelis būdas išsaugoti bent dalį savo troškimo. Todėl save dramatizuojanti isterikė (arba *mise en scène*) yra jos išstūmimo iš patriarchalinio diskurso rezultatas. Tad nenuostabu, kad falokratija suvokia isterikės simptomus kaip neautentišką originalios dramos, susijusios su

vyru (jos noras sugundyti savo pačios tėvą), kopiją. Ir taip pat nenuostabu, kad Freudo elgesys su mažuoju Hansu atskleidžia stebėtiną analitiko ir jo mažojo klono susitapatinimo laipsnį, o Doros analizei būdingi visi jo paties baimės prarasti kontrolę ir prasmegti į siaubingą kastracijos tuštumą (tą *rien à voir*), pasireiškiančią Doros isterijoje, požymiai.[9]

Misticizmas

Pirmas vidurinės *Spéculum* dalies skyrius prasideda subjektivystės koncepto tyrinėjimu: „Visos subjekto teorijos visuomet buvo pritaikytos „vyriškajai giminei". Kai moteris joms paklūsta, ji nejučiomis atsisako savo ypatingo santykio su vaizduote" (S,165). Subjektyvumas moteriai neduodamas, teigia Irigaray, ir šis išstūmimas užtikrina (spekuliarizuojančiam) subjektui santykiškai stabilių objektų sudėtį. Jei įsivazduojama, kad moteris apskritai ką nors įsivaizduoja, objektas (spekuliacija) prarastų savo stabilumą ir išderintų patį subjektą. Jei moteris nereprezentuoja pagrindo, žemės, inertiškos arba neaiškios materijos, kurią būtų galima pasisavinti arba nuslopinti, kaip subjektas galėtų išsaugoti savo, kaip subjekto, statusą? Be tokio nesubjektiško pamato, tvirtina Irigaray, subjektas apskritai nepajėgtų savęs sukonstruoti. Silpnoji didžio mąstytojo diskurso vieta visuomet yra moteris: ištremta iš reprezentacijos, ji yra pamatas, ant kurio teoretikas renčia savo veidrodinius konstruktus, bet kartu ji visuomet yra ir vieta, kur jo statiniai susmenga.

Jeigu, kaip tvirtina Irigaray, mistinė patirtis kaip tik yra subjektivystės praradimo, subjekto/objekto priešpriešos išnykimo patirtis, ji turėtų būti ypač patraukli moterims, kurių subjektyvumą patriarchalinis diskursas vis tiek neigia ir slopina. Nors ne visi mistikai buvo moterys, vis dėlto patriarchalizmo sąlygomis misticizmas, regis, sudarė vieną aukštų dvasinių siekių sritį, kurioje moterys dažniau galėdavo pranokti ir pranokdavo vyrus. Pasak Irigaray, mistinis diskursas yra „vienintelė Vakarų istorijos vieta, kurioje moteris kalba ir veikia taip viešai" (S, 238). Mistiniai vaizdiniai pabrėžia sielos naktį: sąmonės tamsybę ir maišatį, subjektivystės praradimą. Paliesta dievybės liepsnų, mistiko siela pavirsta fluidų srautu, sutirpdančiu visus skirtumus. Ši orgazmiška patirtis išvengia veidrodinės patriarchalizmo logikos racionalumo: sadistinė akis/aš privalo užsimerkti; norėdamas atrasti mistinius džiaugsmus, filosofas privalo pabėgti nuo savo filosofijos „aklu skrydžiu iš uždaro filosofijos rūmo, iš spekuliatyvios terpės, kurioje jis buvo užsidaręs, kad aiškiai viską apsvarstytų" (S, 239). Ekstaziška vizija (iš graikų *ex*, „išorė", ir *histēmi*, „vieta"), regis, išvengia veidrodiškumo. Moterys ieškojo ir pasiekdavo ekstazę (arba *ex-stase*, kaip rašo Irigaray), nes jos jau buvo

anapus skopinės reprezentacijos; mistikės neišprusimas, visiškas jos nusižeminimas dieviškumui buvo dalis ir visuma moteriškos būklės, kuriai ji būdavo nuo vaikystės auklėjama: [Šioje sistemoje] nemokšiškiausi ir menkiausiai išprusę būdavo iškalbingiausi ir turtingiausi apreiškimų. Tad istoriškai – moterys. Ar bent jau „moteriškoji giminė“ (S, 239).

O kas, jeigu net šios neišmatuojamos bedugnės centre slypi veidrodis/speculum? Juk pagaliau būtent mistikai dažnai vartoja *degančio veidrodžio* (arba *miroir ardent*) įvaizdį tam tikriems savo patirties aspektams apibūdinti. Nors degantis veidrodis, regis, yra toks veidrodis, kuris neatspindi nieko, vis dėlto posakis rodo polinkį spekuliarizuoti mistinę patirtį. Irigaray tvirtina, kad taip atsitinka dėl misticizmo teologizavimo. Teologija paverčia misticizmą teologiniu, suteikdama jam (vyriškosios giminės) objektą: mistiko patirtis *atspindi* Dievą ir visą *jo* šlovę, ir taip redukuojama iki dar vieno vyro spekuliarizacijos pavyzdžio, kai hom(m)oseksualī Dievo, trokštančio savo Sūnaus, (ir atvirkščiai) ekonomika mistiko širdyje atsispindi nebūtimi (*néant*). Tačiau, kaip pažymi Irigaray, ši vyro pastanga atsigriebti mistikoje gali duoti priešingą rezultatą: Dievas net teologijoje pranoksta bet kokią reprezentaciją; žmogiškasis Sūnaus įsikūnijimas yra „moteriškiausias iš visų vyrų“ (S, 249). Kristus išardo veidrodinę logiką, o mistiko savinieka prikelia aistrą: pergalė pasiekiama būtent giliausioje iš bedugnių. Mistikės savireprezentacija ištrūksta iš veidrodinės nereprezentacijos logikos, kurią jai primetė patriarchalizmas. Dažnai mistikės sau priskiriamas nusižeminimas, sumodeliuotas pagal kenčiančio Kristaus vaizdinį, paradoksaliai atveria erdvę, kurioje gali išsiskleisti jos malonumas. Nors vis dar vyro diskurso apribota, tai pakankamai plati erdvė, kurioje ji nebesijaučia tremtinė.

Negailestinga To Paties logika

Irigaray misticizmo egzaltavimas gali nustebinti daugelį feminisčių. Juk pagaliau ji tvirtina, kad mistikės išgyvenimas leidžia pasireikšti moteriškumui būtent nuolankiausiai priimant patriarchalinį jungą. Ir vis dėlto misticizmas yra ypatingas atvejas. Galbūt Irigaray ir netvirtina, kad iš tikrųjų visos moterys širdimi yra mistikės, o tik kad patriarchalizmo sąlygomis misticizmas (kaip po kelių šimtmečių isterija) siūlo moterims nors ir ribotą, bet realią galimybę atrasti kai kuriuos malonumo, ypatingo būtent jų libido potraukiams, aspektus. Bet iš kur galime žinoti, kas yra arba galėtų būti tas „moters malonumas“? Jei visame Vakarų teoriniame diskurse dominuoja veidrodinė logika, kaip Luce Irigaray daktarinė disertacija išvengia pražūtingos jos įtakos? Jei jos misticizmo studija veda prie minties, kad moteris atgauna malonumą imituodama Kristaus kančias, ar-

gi jos nepagauna logika, reikalaujanti produkuoti moters įvaizdį, visiškai tokią pačią moteriškumo konstrukciją, kaip patriarchalinės veidrodinės logikos? Įžvalgioje ištraukoje Shoshana Felman iškelia virtinę klausimų, baksnojančių į problemas, su kuriomis susiduria Irigaray, pateikdama save kaip moterį teoretikę arba moters teoretikę:

> Jei „moteris" yra būtent Kita iš bet kurios galimos Vakarų teorinės kalbos locus, kaip moteris, kaip tokia, gali kalbėti šioje knygoje? Kas čia kalba ir kas gina moters kitoniškumą? Jeigu, kaip siūlo Luce Irigaray, moters tylėjimas, arba jos gebėjimo kalbėti nuslopinimas, yra filosofijos ir teorijos diskurso, kaip tokio, sudedamosios dalys, tai iš kokios teorinės locus kalba pati Luce Irigaray, plėtodama savąjį teorinį diskursą apie moteris? Ar ji kalba *kaip* moteris, ar *iš* (tylinčios) moters *vietos*, *dėl* moters, moters *vardu*? Ar tam, kad *kalbėtum kaip* moteris, pakanka *būti* moterimi? Ar „moters kalbėjimas" yra faktas, nulemtas kokios nors biologinės *sąlygos* ar strateginės, teorinės *pozicijos*, anatomijos ar kultūros? Kas, jei „kalbėti kaip moteriai" nėra tiesiog „natūralus" faktas, savaime suprantamas dalykas?
>
> (Felman, 3)

Nors Irigaray niekada iš tikrųjų to nepripažįsta, jos veidrodinės vyro logikos analizė daug skolinga Derrida Vakarų filosofinės tradicijos kritikai. Tekstinės *Spéculum* analizės yra įkvepiantys antipatriarchalinės kritikos pavyzdžiai todėl, kad Irigaray žino, kaip demaskuoti falocentrinio diskurso ydas ir trūkumus. Kaip tik Irigaray darbą kaip nemenkiausią galvoje turi Gayatri Spivak, girdama kai kuriuos prancūzų feminizmo aspektus, jo išradingą požiūrį į valdančiąsias diskurso formas:

> Laikui bėgant naudingiausias dalykas, kurį prancūzų feminizmo išmanymas gali mums duoti, būtų „Simptominio skaitymo", kuris ne visada laikosi dekonstruktyvaus aiškinimo technikos apversti ir perkelti, politizuoti ir kritiniai pavyzdžiai. Metodas, atrodęs sveikintinas, kai buvo liaupsinamas avangardas, tampa labai konfliktišku, kai naudojamas demaskuoti valdantįjį diskursą.
>
> (Spivak, 177)

Bet jeigu, kaip tvirtina Derrida, mes vis dar tebegyvename karaliaujant metafizikai, tuomet produkuoti naujų, esaties metafizikos neužterštų *konceptų* neįmanoma. Štai kodėl dekonstrukciją jis supranta labiau kaip veiklą, o ne kaip naują „teoriją". Kitaip tariant, dekonstrukcija prisipažįsta esanti parazitiška metafizinių diskursų, kuriuos ir siekia sunaikinti, atžvilgiu. Taigi bet kokia pastanga

suformuluoti bendrą moteriškumo teoriją bus metafizinė. Būtent tai ir yra Irigaray dilema: atskleidusi, kad iki šiol moteriškumas buvo produkuojamas išimtinai pagal To Paties logiką, ji neatsispiria pagundai pati produkuoti pozityvią moteriškumo teoriją. Bet, kaip matėme, norint apibrėžti „moterį", neišvengiamai tenka ją esencializuoti.

Irigaray suvokia šią problemą ir iš visų jėgų stengiasi neįkliūti į esencializmo spąstus. Todėl vienoje vietoje ji aiškiai atmeta bet kokį siekį apibrėžti „moterį". Moterys neturi stengtis tapti lygios vyrams, ji rašo:

> Jos neprivalo lenktyniauti su jais konstruodamos moterišką logiką, kuri ir vėl bus onto-teologinė. Verčiau privalo mėginti atsieti šį klausimą nuo *logos* ekonomikos. Todėl neturėtų jo kelti „Kas yra moteris?" forma. Pakartodamos-interpretuodamos būdą, kuriuo diskursas apibrėžia moteriškumą – kaip stoką, trūkumą arba pamėgdžiojimą ir išvirkštinę subjekto reprodukciją, – jos privalo parodyti, kad moterims įmanoma *peržengti* šios logikos ribas ir ją *išardyti.*
>
> (CS, 75–76)

Vienas būdas šitaip sugriauti patriarchalinę logiką yra vyro diskurso pamėgdžiojimas, arba mimikrija. Jau matėme, kaip gana sėkmingai Irigaray naudoja tokią pamėgdžiojimo strategiją skyriuje „apie" Plotiną. Atsakant į Shoshanos Felman klausimus, visai būtų galima teigti, kad knygoje *Spéculum* Irigaray kalba kaip moteris, pamėgdžiojanti vyro diskursą. Tad daktarinės disertacijos akademiškumas, vis dar apčiuopiamas knygoje *Spéculum*, gali būti ironiškas mostas: ateidamas iš moters, įrodinėjančios tai, ką įrodinėja Irigaray, jo neklystantis teorinis diskursas perkeliamas ir įkurdinamas kitur kaip sąmojinga patriarchalinių argumentavimo modelių parodija. Jeigu Irigaray, kaip moteris patriarchato sąlygomis, neturi, pasak jos pačios analizės, savos kalbos, o tik gali (geriausiu atveju) imituoti vyro diskursą, tai neišvengiamai turi paveikti ir jos rašymą. Ji negali dėtis rašanti kokioje nors grynai feministinėje srityje anapus patriarchalizmo: kad jos diskursas būtų suprastas kaip nors kitaip, nei nesuprantamas plepėjimas, ji privalo kopijuoti vyro diskursą. Tad moteriškumą galima perskaityti tik tuščiose vietose, paliktose tarp jos mimikrijos ženklų ir eilučių.

Bet jei taip ir yra, tuomet Irigaray mimikrija knygoje *Spéculum* tampa sąmoningu isterinės (mimikrinės) padėties, patriarchato primetamos visoms moterims, suvaidinimu. Perimdama tai, kas vis dėlto yra neišvengiama mimikrija, Irigaray sugrąžina ją atgal, šitaip pakeldama parazitizmą į antrinės galios rangą. Ji yra pantomimos spektaklio režisierė: pamėgdžiodama moteriai primestą pamėgdžiojimą, Irigaray subtiliu veidrodiniu judesiu (jos mimikrija *atspindi* vi-

soms moterims būdingą mimikriją) ketina *sunaikinti* falocentrinio diskurso poveikį, jį tiesiog *perdėdama*. Tai iš esmės paradoksali strategija, atspindinti mistikos strategiją: nuolankus mistikės pasidavimas tampa jos išsilaisvinimo akimirka, o Irigaray būdas pakirsti patriarchalizmą perdėtai pamėgdžiojant jo diskursus, gali būti vienas iš būdų, kaip išsilaisvinti iš falocentrizmo varžtų.

Tačiau kyla klausimas, ar ši strategija iš tiesų veikia ir kokiomis aplinkybėmis. Vienas būdas tyrinėti Irigaray tekstų mimikrijos poveikį – pažiūrėti, kaip ji vartoja analogiją arba palyginimą. Knygoje *Spéculum* ji supranta analogijos interpretavimą kaip tipišką vyro To Paties aistros išraišką:

> Patys sapnų interpretuotojai troško tik vieno: rasti tą patį. Visur. Ir, žinoma, atkakliai. Bet argi nuo tos akimirkos ir pati *interpretacija* netapo identiteto, ekvivalentiškumo, analogijos, homologijos, simetrijos, palyginimo, imitavimo etc., vizija, daugiau ar mažiau *teisinga*, kitaip tariant, daugiau ar mažiau *gera*?
>
> (S, 27)

Todėl galėtume tikėtis, kad Irigaray pamėgdžios tokį mąstymą pasitelkdama ekvivalentiškumą ir homologiją, kad panaikintų jo stabilizuojantį, hierarchinį poveikį. Tačiau taip atsitinka ne visuomet. Savo esė „Le marché des femmes" („Moterys rinkoje", CS, 165–185) ji teigia, kad „Marxo prekių, kaip pagrindinės kapitalistinės gerovės formos, analizę galima... suprasti kaip moters statuso vadinamose patriarchalinėse visuomenėse aiškinimą" (CS, 169). Pasak Irigaray, moteris pirmiausia gali būti suprantama tiek kaip vartojamoji vertė, tiek kaip mainomoji vertė: ji yra „gamta" (vartojamoji vertė), žmogaus darbo pavergiama ir paverčiama mainomąja verte. Būtent šis jos mainomosios vertės vaidmuo leidžia ją analizuoti kaip rinkos prekę: jos vertė yra ne jos pačios esybė, bet kažkoks transcendentalaus atitikmens standartas (pinigai, falas). Svarbioje pastaboje Irigaray gina savo pasirinkimą šioje esė gausiai vartoti analogiją:

> O argi Aristotelis, „mąstytojas milžinas", pasak Marxo, nenustatė formos ir turinio santykio pagal vyro ir moters ryšio analogiją? Todėl grįžimas prie lyčių skirtumo klausimo greičiau yra naujas kelias [*retraversée*] per analogizmą.
>
> (CS, 170)

Kitais žodžiais, kai ji, kaip moteris, naudojasi ypatinga retorine strategija, ši strategija tuojau pat perkeliama į naują (ne vyrišką?) kontekstą su kitokiu politiniu poveikiu. Todėl moters mimikrijos politinio veiksmingumo problema tampa priklausoma nuo naujo konteksto, kurį suteikia pamėgdžiojanti moteris, ga-

lios. Plotino atveju ši strategija pasitvirtino kaip labai sėkminga, nes prieš pat pamėgdžiojamąjį skyrių „apie“ Plotiną ėjo antiseksistinė analizė. Tačiau Marxo atveju sunku įžvelgti, kaip jos mimikrija pakerta Marxo diskursą. Labiau panašu, kad Irigaray naudojasi Marxo analize visiškai tradiciniu būdu: aiškiai patenkinta atradusi Tą Patį, ji toliau plėtoja sugestyvias savo analogijos potekstes, užuot demaskavusi tikriausiai falocentrinio Marxo diskurso ydas. Jos esė skamba labiau kaip Marxo įžvalgų apgynimas, negu kaip jo veidrodinės logikos kritika. Kitoje esė „La „mécanique“ des fluides“ („Fluidų „mechanika“, CS, 103–116) analogiška mimikrija, kaip politinė priemonė, regis, visiškai nepasiteisina. Čia analogija plyti, viena vertus, tarp moteriškumo ir vyriškumo, antra vertus, tarp fluidų ir kietųjų kūnų. Falokratinis mokslas nesugeba paaiškinti fluidų judėjimo, teigia Irigaray, lygiai taip pat, kaip negali paaiškinti moterų. Todėl ji tvirtina, kad moters kalba lygiai tokia pati, kaip ir vyrų fizikų niekinami fluidai:

> Ji nenutrūkstama, spūdi, platėjanti, tąsi, laidi, difuziška... Ji niekada nesibaigia, ji galinga ir bejėgiška savo pasipriešinimu tam, kas suskaičiuojama, ji mėgaujasi malonumu ir kenčia dėl savo perdėto jautrumo malonumui; ji kinta – pavyzdžiui, apimtimi ar jėga – priklausomai nuo karščio laipsnio, ji esti savo fizinėje realybėje, nulemtoje dviejų amžinai greta esančių jėgų trinties – artimumo, o ne nuosavybės dinamikos.
>
> (CS, 109–110)

Čia jos mėgdžiojamas patriarchalinis moters prilyginimas fluidams (moteris, kaip gyvybę teikianti jūra, kaip kraujo, pieno ir amnioninių fluidų šaltinis...) tik sustiprina patriarchalinį diskursą. Ši nesėkmė ištinka dėl to, kad fluidiškumą ji įsivaizduoja kaip *pozityvią alternatyvą* menkinančioms skopofilinėms patriarchų konstrukcijoms. Mimikrija žlunga, nes ji nebesuvokiama kaip mimikrija: ji jau nebe vyro kvailystės pajuoka, o tobula To Paties logikos reprodukcija. Kai kabučių, taip sakant, nebematyti, Irigaray pakliūva tiesiai į esencialistinius moters apibrėžimo spąstus, kurių stengėsi išvengti.

Tikrai negalima visiškai atmesti mimikrijos, arba apsimetimo kitkuo, kaip netinkamos feministiniams tikslams, bet tai ir ne panacėja, kaip retsykiais mano Irigaray. Moters vyro diskurso mimikrijos teorija negali apeiti Shoshanos Felman klausimų (Ar Irigaray kalba *kaip* moteris? *Dėl* moters? *Iš* moters *vietos*?). Felman atkakliai kelia poziciškumo klausimą. Iš kokios (politinės) pozicijos Irigaray kalba? Būtent Irigaray nesugebėjimas atsakyti į šį klausimą išryškina jos silpnąją vietą. Mat ji, regis, nesupranta: kartais vyrišką diskursą imituojanti moteris *yra* tiesiog kaip vyras kalbanti moteris: toks pavyzdys yra Margaret Thatcher. Be abejonės, visuomet lemia būtent *politinis* tokios mimikrijos *kontekstas*.

Moters kalbėsena: idioto pasaka?

Matėme, kaip Irigaray mėginimas sukurti moteriškumo teoriją, kuri išvengtų patriarchalinės spekuli(ariz)acijos, būtinai įgauna esencializmo pavidalą. Lygiai taip pat ir jos pastangos suteikti moteriai „narsią savo lyties reprezentaciją" (S, 130) pasmerktos tapti dar vienu negailestingos To Paties logikos patvirtinimu. Įdomu pastebėti, kad nepaisant tam tikrų neatitikimų, Irigaray moteriškumo ir moteriškos kalbos vizija beveik tokia pati, kaip Cixous. Savo „moters" teoriją Irigaray pradeda prielaida apie esminę analogiją tarp moters psichologijos ir jos „morfologijos" (gr. *morphē* – „forma"), kuri jai gana miglotai atrodo skirtinga nuo anatomijos. Patriarchalinis falocentrizmas, sistemingai neleidžiantis moteriai pasiekti savo malonumo, slopina moters formą: veidrodinė logika net nemąsto moters *jouissance*. Vyro malonumas, tvirtina ji, suprantamas kaip vientisas monolitas, pateikiamas kaip analogiškas falui, ir būtent šis modelis prievarta primetamas moterims. Tačiau kaip ji teigia straipsnyje „Lytis, kuri nėra viena"[10], moters lytis nėra *viena*: jos lytinius organus sudaro daug skirtingų elementų (lūpos, vagina, klitoris, kaklelis, gimda, krūtys) ir todėl jos *jouissance* yra daugialypis, nevientisas, begalinis:

> Moteris nuolat „save liečia", ir niekas negali uždrausti jai to daryti, nes jos lytį sudaro dvejos lūpos, kurios nuolatos glėbesčiuojasi. Taigi pati savimi ji jau yra dvi – bet nedalomos po vieną, – kurios stimuliuoja viena kitą.
>
> (MC, 100, CS, 24)

Todėl moteris teikia pirmenybę ne regėjimui, o lytėjimui:

> Žvilgsnio vyravimas, formos diskriminavimas ir formos individualizavimas ypač svetimas moters erotiškumui. Moteriai didesnį malonumą teikia lytėjimas, o ne regėjimas, ir jos įžengimas į dominuojančią akiračio ekonomiką dar kartą reiškia jos nužeminimą iki pasyvumo: ji bus gražus objektas... Šioje reprezentavimo ir troškimo sistemoje, žvelgiant pro skopofilinį reprezentacijos objektyvą, vagina yra yda, skylė. Jau graikų skulptūrai buvo būdinga šį „nėra ką pamatyti" išstumti, pašalinti iš reprezentacijos scenos. Šioje scenoje moters lyties organų tiesiog nėra: jie paslėpti, o jos „plyšys" užsiūtas.
>
> (MC, 101, CS, 25–26)

Irigaray teigia, kad moteriškumas esąs daugybinis ir daugialypis: moters ekonomika nėra veidrodinė todėl, kad ji veikia ne pagal arba/ar modelį. Jos seksualumas yra inkliuzyvus: juk pagaliau jai nereikia rinktis tarp klitorinio ir vaginali-

nio malonumo, kaip manė Freudas, ji gali patirti juos abu. Irigaray, kaip ir Cixous, mano, kad moteris yra už bet kokios „nuosavybės" ribų:

> Nuosavybė ir deramumas neabejotinai gana svetima viskam, kas moters. Bent jau seksualumui. Tačiau *artimumas* nėra svetimas moteriai, artimumas toks artimas, kad bet koks vieno ar kito, taigi ir bet kokios nuosavybės formos identifikavimas yra neįmanomas. Moteris džiaugiasi artimumu su kitu, kuris yra *taip arti, kad ji negali turėti jo* daugiau, nei turi save.
>
> (MC, 104–105, CS, 30)

Irigaray moteriškumo analizė glaudžiai susijusi su jos idėja, kad ypatinga yra moters kalba, kurią ji vadina „le parler femme", arba „moters kalbėsena". „Le parler femme" atsiranda spontaniškai, kai moterys kalbasi tarpusavyje, bet ir vėl išnyksta, kai tik dalyvauja vyrai. Tai viena priežasčių, kodėl Irigaray mano, kad tik vienų moterų grupės leis žengti išsilaisvinimo link, nors ir perspėja, kad tokios grupės gali tapti tiesiog egzistuojančios tvarkos išvirkščioji pusė: „Jei jų tikslas – apversti egzistuojančią tvarką – netgi jei tai būtų įmanoma, – istorija vis tiek pasikartos ir grįš į falokratiją, kurioje nei moterų lytis, vaizduotė, nei jų kalba negali egzistuoti" (MC, 106, CS, 32). Kitaip sakant, pirmiausia, ką galima pasakyti apie „moters kalbėseną" yra tai, kad *apie* ją nieko negalima pasakyti: „Tiesiog negaliu jums apibūdinti „moters kalbėsenos": ja kalbama, ji negali būti meta-kalbama" (CS, 141), – kartą per seminarą pareiškė ji. Ir vis dėlto ji pateikia moters *stiliaus* apibrėžimą jo intymaus ryšio su fluidiškumu ir lytėjimo pojūčiu terminais:

> Šis stilius neprivilegijuoja žvilgsnio, bet grąžina visus simbolius į *apčiuopiamą* jų pradžią. Čia ji vėl save palytėja niekada nesudarydama savęs, arba sudarydama save kitos rūšies vienovėje. *Vienalaikiškumas* bus jos „nuosavybė". Nuosavybė, kuri niekada nefiksuoja galimo aš tapatumo su kita forma. Visada *fluidiška*, nepamirštanti nesileidžiančios idealizuoti fluidų savybės: tos dviejų nepabaigiamai gretimų jėgų trinties, kuri sukuria jų dinamiką. Jos „stilius" priešinasi ir sprogdina visas tvirtai įsigalėjusias formas, simbolius, idėjas, konceptus.
>
> (CS, 76)

Garsiausioje – arba liūdniausiai pagarsėjusioje – „Lyties, kuri nėra viena" ištraukoje ji grįžta prie moters ir jos kalbos klausimo, kad parodytų, kaip moteris *pabėga* nuo patriarchalinės logikos. Tačiau kyla klausimas, ar pastanga neatsigręžia pati prieš save, parodydama, kad Irigaray „moteris" yra tos pačios patriarchalinės logikos *produktas*:

„Ji" amžinai kita savimi. Neabejotinai dėl šios priežasties ji ir vadinama nesutramdoma, nesuprantama, nepastovia, kaprizinga – ką ir sakyti apie jos kalbą, kurioje „ji" eina visomis kryptimis ir kurioje „jis" nesugeba įžvelgti jokios prasmės. Prieštaringi žodžiai proto logikai atrodo mažumėlę pamišėliški, negirdimi jam, kuris klausosi iš anksto nusistatęs su anksčiau parengtu kodeksu. Savo teiginiuose – bent jau tada, kai išdrįsta pasisakyti – moteris nuolat iš naujo save lyti. Ji tik vos vos atskiria nuo savęs tam tikrą čiauškėjimą, šūksnį, pusiau paslaptį, nepabaigtą sakinį, kai ji prie jo grįžta, tai tik tam, kad vėl pradėtų iš kito malonumo ar skausmo taško. Jos reikia klausytis kitaip, kad išgirstum *„kitą reikšmę", kuri nuolat save audžia, nepaliaujamai apglėbdama žodžius ir tuo pat metu vis dėlto jų atsikratydama, kad nesileistų pagaunama, sukaustoma.* Mat kai „ji" ką nors pasako, tai jau nebetapatu tam, ką norėjo pasakyti. Negana to, jos teiginiai niekada nėra kam nors tapatūs. Jų skiriamasis bruožas – susilietimas. Jie (*su*)liečia. O kai jie pernelyg nuklysta nuo šio artimumo, ji stabteli ir vėl pradeda nuo „nulio": savo kūno-lyties organo.

Todėl bergždžia sprausti moteris į tikslų jų reikšmės apibrėžimą, priversti jas pakartoti (save) taip, kad viskas taptų aišku. Jos jau visai kitur, o ne šiame diskursyviniame mechanizme, kur tikėjotės jas užklupti. Jos savyje grįžta. O tai neturi būti suprasta kaip grįžimas į save. Jos neturi to paties vidaus pasaulio, kokį turite jūs ir klaidingai manote, kad jos irgi turi. „Savyje" – reiškia *šio tylaus, daugialypio, difuzinio sąlyčio privatume.* Ir jeigu primygtinai teirautumėtės, ką jos galvoja, jos tegalėtų atsakyti: Nieko. Viską.

(MC, 103, CS, 28–29)

Ir vėl į galvą ateina Shoshanos Felman iškeltas Irigaray diskurso poziciškumo klausimas. Tad kas čia kalba? Kas tas kalbantis subjektas, kuris kreipiasi į vyrišką (?) „jūs", redukuodamas „moteris" iki anoniminių jos diskurso objektų? („Jos neturi to paties vidaus pasaulio, kokį turite jūs.") Ar kalbantis subjektas yra moteris? O jei taip, kaip ji drįsta manyti galinti pasakyti ką nors daugiau, nei „prieštaringus žodžius, [kurie] proto logikai atrodo mažumėlę kuoktelėję"? Bent jau Monique Plazai atsakymas aiškus: Irigaray yra patriarchalizmo vilkas avies kailyje:

Luce Irigaray stato savo statinį linksmai kildindama socialinę ir intelektinę moters egzistenciją iš jos „morfologijos"... Jos metodas iš pamatų toks pat natūralistinis ir visiškai nulemtas patriarchalinės ideologijos. Nes negalima apibūdinti morfologijos taip, lyg ji būtų suvokiama be ideologinio tarpinin-

kavimo. Irigaray konstrukcijos pozityvizmas čia dera su baisiu empirizmu... Bet koks egzistavimo būdas, kurį ideologija primeta moterims kaip dalį Amžino Moteriškumo ir kurį vieną akimirką Luce Irigaray, atrodė, demaskavo kaip priespaudos išdavą, nuo šiol yra moters esmė, moters būtis. Visa, kas „yra" moteris, galiausiai ateina jai iš jos anatominės lyties, kuri nuolat save lyti. Vargšė moteris.

(Plaza, 31–32)

Idealizmas ir neistoriškumas

Žurnale *Questions féministes*, kurį įsteigė Simone de Beauvoir, Monique Plaza kritikuoja Irigaray iš materialistinės perspektyvos. Skaitant *Spéculum* lengva patikėti, kad galia yra tik filosofijos klausimas. Tačiau, kaip tvirtina Plaza, moterų priespauda jokiu būdu nėra grynai ideologinė ar diskursyvi:

„Moters" sąvokos šaknys – materialioje egzistencijoje: moterys uždarytos šeimos rate ir dirba *veltui*. Patriarchalinė tvarka nėra vien ideologija, ji glūdi ne tik „vertybės" srityje; ji yra konkreti, materiali priespauda. Kad atskleistum jos buvimą ir apnuogintum jos mechanizmus, reikia sugriauti „moters" idėją, demaskuoti tą faktą, kad lyties kategorija engimo tikslais užgrobė milžiniškas teritorijas.

(Plaza, 26)

Namų ekonomikos nesti šalia veidrodinių ir fotologinių ekonomikų, kurias Irigaray tyrinėja *Spéculum*: materialinių moterų priespaudos sąlygų jos darbas akivaizdžiai nenagrinėja.[11] Tačiau be specialios materialinių sąlygų analizės, feministinis galios supratimas negali peržengti supaprastintos ir pergalingos vyro galios, supriešintos su moters bejėgiškumu, vizijos, ir tai paremia teorinius Irigaray tyrinėjimus. Jos pozicijos paradoksas tas, kad nors ji ryžtingai gina „moters", kaip daugialypės, išcentruotos ir neapibrėžiamos, idėją, jos nesudėtingas požiūris į patriarchalinę valdžią verčia ją analizuoti „moterį" (vienaskaita), lyg „ji" iš tiesų visais atžvilgiais būtų paprasta, nekintanti vienovė, visuomet susiduriantį su vis tokia pačia monolitine patriarchaline priespauda. Anot Irigaray požiūrio, patriarchalizmas atrodytų vienbalsė, neprieštaringa jėga, neleidžianti moterims išreikšti savo tikrosios prigimties. Ir viena iš priežasčių, kodėl jai nepavyksta praktiškai įgyvendinti savo teorinės programos, pripažįstančios moterų (o ne „moters") daugialypumą, ta, kad ji atsisako laikyti galią ne kuo kitu, o vyro manija. Pasak jos, galia yra kažkas, kam moterys *priešiškos*: „Aš savo ruožtu atsisakau užsidaryti vienoje moterų išsilaisvinimo judėjimo „grupėje". Ypač jei ji įkliūva į noro naudoti galią spąstus" (CS, 161). Tačiau moterų santykis su

galia nėra vien tik aukų santykis. Feminizmas nesiekia tik atmesti galią, bet siekia pakeisti esamas galios struktūras – proceso, kuris pakeistų patį galios konceptą. Būti „prieš“ galią – nereiškia panaikinti ją gražiu, išlaisvinančiu 1968 m. dvasios mostu, bet perduoti ją kai kam kitam.

Galios materialistinės analizės nebuvimas sietinas ir su istorinės orientacijos stoka, akivaizdžia *Spéculum*. Nenoriu pasakyti, kad knyga yra neistoriška, anaiptol – ji atskleidžia, kaip kai kurios patriarchalinės diskursyvios strategijos išliko nepakitusios nuo Platono iki Freudo. Tai taip pat gera proga parodyti, kad *kai kurie* moterų priespaudos *aspektai* Vakarų pasaulyje šimtmečius galėjo kuo puikiausiai išlikti palyginti nepakitę, ir Irigaray atlieka svarbų darbą mėgindama atidengti kai kurias pasikartojančias patriarchalines strategijas. Knyga *Spéculum* greičiau neistoriška tuo, kad leidžia suprasti, jog tai ir yra *viskas*, ką galima pasakyti apie patriarchalinę logiką. Irigaray aiškiai nepavyksta ištirti istoriškai kintančios patriarchalinio diskurso įtakos moterims. Tad *Spéculum* iš tiesų negali nagrinėti istorinio *specifiškumo* problemos: kas padaro moterų gyvenimą pofroidinėje eroje kitokį, nei buvo Platono motinos ir seserų gyvenimas? Jei dominuojantys diskursai mažai keitėsi, kodėl mes nebegyvename ginekėjoje?

Irigaray nesugebėjo atsižvelgti į istorinį ir ekonominį patriarchalinės galios pobūdį bei jos ideologinius ir materialinius prieštaravimus ir buvo priversta pateikti tiksliai tokį metafizinį moters apibrėžimą, kurio pabrėžtinai norėjo išvengti. Taip ji pradeda analizuoti „moterį“ idealistinėmis kategorijomis, lygiai kaip filosofai vyrai, kuriuos ji demaskuoja. Jos nuostabią patriarchalinės minties kritiką iš dalies pakerta mėginimas *įvardyti* moteriškąją giminę. Jei, kaip tvirtinau anksčiau, visos pastangos apibrėžti „moterį“ pasmerktos būti esencialistinėmis, regis, feministinė teorija labiau suklestėtų kuriam laikui palikusi moteriškumo ir moters prigimties minų lauką ir pažvelgusi į priespaudos bei emancipacijos problemas iš kitos pusės. Būtent šitaip pamėgino padaryti Julia Kristeva. Tačiau tai taip pat viena iš paradoksalių priežasčių, kodėl Kristeva, kitaip nei Cixous ir Irigaray, negali, griežtai kalbant, būti laikoma grynai feministine teoretike.

VIII
skyrius

Marginalumas ir ardomoji veikla: JULIA KRISTEVA

L'Etrangère

Kai 1970 m. Roland'as Barthes'as sėdo rašyti entuziastingos vieno ankstyvo Kristevos darbo apžvalgos, nutarė pavadinti jį „L'étrangère", apytiksliai verstinu „svetima" arba „užsienietė". Nors tai akivaizdi užuomina į bulgarišką Kristevos kilmę (į Paryžių ji atvyko 1966 m.), pavadinime užsimenama ir apie tai, ką Barthes'as suprato kaip *trikdantį* Kristevos darbo poveikį. „Julia Kristeva keičia daiktų tvarką, – rašė Barthes'as. – Ji nuolat griauna išankstinę nuomonę, kuri, mūsų manymu, atrodė tenkinama, kuria galėjome didžiuotis... ji nuverčia autoritetą, monologiško mokslo autoritetą" (19).[1] Barthes'as nori pasakyti, kad svetimšalis Kristevos diskursas pakerta mūsų labiausiai branginamus įsitikinimus būtent todėl, kad yra išsidėstęs anapus mūsų erdvės, sąmoningai nutolęs nuo mūsų diskurso ribų. Tad nenuostabu, jog Kristeva neklusniai užima neraminamą poziciją jau pirmuoju *Séméiotiké* sakiniu: „Dirbti su kalba, plušėti ties *materialumu* to, ką visuomenė laiko ryšio ir supratimo priemone, argi tai nereiškia vienu ypu pasiskelbti svetimu (*étranger*) kalbai?"[2] Nenuostabu ir tai, kad man, svetimai šiai šaliai ir šiai kalbai, būtent Kristeva, kita *étrangère*, suteikė įdomiausią feministinio tyrimo atspirties tašką.

Įžanginiame šios knygos skyriuje atkreipiau dėmesį į kai kurias jos idėjas, kad sugretinčiau su keliomis anglų ir amerikiečių feministinės kritikos srovėmis, o čia norėčiau šį manevrą pakartoti ir patyrinėti anglų ir amerikiečių feministinę lingvistiką iš Kristevos semiotikos suteikiamos pozicijos. Šis požiūris teikia papildomą privalumą pristatyti *étrangère* labiau įprastų teorijų terminais, bet taip pat ir kelia pavojų nenoromis prijaukinti svetimą. Todėl svarbu suprasti, kad Kristevos teorija tik iš dalies ir fragmentiškai atitinka tai, ką, nepaisydama stiprios Australijos įtakos šiai ypatingai sričiai, pasirinkau pavadinti anglų ir amerikiečių feministine lingvistika. Taip pat turiu aiškiai pasakyti, kad pati Kristeva, kiek žinau, niekada nėra publikavusi jokių šios lingvistikos komentarų.

Nepaisant to, pasistengiau ištirti kai kuriuos klausimus, kuriuos iškėlė feministinė lingvistika, iš „kristeviškos“ perspektyvos.[3]

Kristeva bei anglų ir amerikiečių feministinė lingvistika

Pasak Cheris Kramer, Barrie Thorne ir Nancy Henley, svarbiausios anglų ir amerikiečių feministinės lingvistikos domėjimosi sritys yra šios:

> (1) Lyčių skirtumai ir panašumai kalbos vartosenoje, kalbėjime ir neverbalinėje komunikacijoje; (2) kalbos seksizmas pabrėžiant kalbos struktūrą ir turinį; (3) kalbos struktūros ir kalbos vartosenos sąsajos (dvi temos, paprastai nagrinėjamos atskirai); (4) pastangos ir galimybės keisti.
>
> (639)

Neraminantis šio išvardijimo aspektas – stoka bet kokios diskusijos, ką galėtų reikšti „kalba“: lyg studijų sritis ar objektas („kalba“) šioms tyrinėtojoms būtų neproblemiški. Kita vertus, Kristeva daug laiko skiria būtent aptarti „kalbos“ problemas. Ji nuo pat pradžių įžvalgiai suvokia, kad „kalba“ gali būti bet kas, ką lingvistai pasirenka apibrėžti kaip savo tyrimo objektą. Esė, pavadintoje „Lingvistikos etika“ („The ethics of linguistics“), ji supriešina šiuolaikinę lingvistiką su etinėmis ir politinėmis jos „kalbos“ koncepcijos prasmėmis. Kaltindama „žymų šiuolaikinį gramatiką“, kad jis elgiasi „panašiai kaip Janusas“, ji nurodo, kad „savo lingvistinėse teorijose jis pateikia loginį, normatyvinį kalbančiojo subjekto pagrindą, o politikoje teigia esąs anarchistas“ (23). Pasak jos, šiuolaikinė lingvistika tebėra

> apgaubta nuo pat pradžių dominavusios *sistematikos* aura. Ji atranda taisykles, valdančias pagrindinio mūsų socialinio kodekso darną: kalba – arba ženklų sistema, arba loginių sekų transformavimo strategija.
>
> (24)

Ideologinį ir filosofinį moderniosios lingvistikos pagrindą Kristeva supranta kaip iš pamatų autoritarišką bei engėjišką:

> Kaip represijos sergėtojai ir kiečiausio visuomenės sutarties pasluoksnio (diskurso) racionalizatoriai, lingvistai užbaigia stoikų tradiciją. Epistemologija, slypinti po lingvistika, ir iš jos ateinantys kognityvūs procesai (pavyzdžiui, struktūralizmas), net sudarydami užtvarą iracionaliai destrukcijai ir sociologizuotam dogmatizmui, atrodo bejėgiškai atgyvenę, susidūrę su šiuolaikinėmis subjekto ir visuomenės mutacijomis.
>
> (24)

Kelias iš šios aklavietės, tvirtina ji, yra atsitraukimas nuo Saussuro *langue* koncepto naujai įtvirtinant kalbantįjį subjektą, kaip lingvistikos objektą. Tai atitolintų lingvistiką nuo jos žavėjimosi kalba, kaip monolitiška, homogeniška struktūra, ir paskatintų domėjimąsi kalba, kaip heterogeniniu procesu. Tačiau taip atsitiks tik tada, jei bus vengiama „kalbantįjį subjektą“ apibrėžti kaip transcendentalų arba kartezianistinį ego. Tokiu atveju kalbantysis subjektas privalo būti konstruojamas minties, išplėtotos po Marxo, Freudo ir Nietzsche's, lauke. Kristevos semiotika neįsivaizduojama be šios atidalytos, išcentruotos, griežtai determinuotos ir diferencijuotos šių mąstytojų siūlomos subjekto sąvokos. Pasak Kristevos, kalbantysis subjektas postuluojamas „ne tik kaip struktūros ir pasikartojančios jos transformacijos vieta, bet ypač kaip jos praradimo, jos eikvojimo vieta“ (24). Tuomet kalba, pasak jos, yra veikiau painus reikšminis *procesas*, nei monolitinė *sistema*. Jei lingvistai tyrinėtų poeziją, rašo ji, jie pakeistų savo požiūrį į kalbą ir pradėtų „įtarti, kad reikšminis procesas neapsiriboja kalbos sistema, kad yra ir kalbėjimas, diskursas, o juose – priežastingumas, kitoks nei lingvistinis: heterogeniškas destruktyvus priežastingumas“ (27).

Lyčių skirtumai kalbos vartosenoje

Grįžti prie anksčiau cituotų anglų ir amerikiečių feministinės lingvistikos tikslų galime pradėti sutelkdamos dėmesį į „lyčių skirtumus ir panašumus kalbos vartojime, kalbėjime ir neverbalinėje komunikacijoje“. Nereikia didelio teorijos išmanymo, kad suprastum, jog toks tyrimas gali greitai atvesti į aklavietę. Pavyzdžiui, Kramer, Thorne ir Henley niūriai teigia: „Įsidėmėtina, kad, kitaip nei tikėtasi, empirinės dabartinio kalbėjimo studijos pateikė labai maža tikrai neginčijamų lyčių skirtumų įrodymų“ (640). Jų teigimu, tolesnį tyrimą supainiojo tai, kad „buvo parodyta, jog panašus vyrų ir moterų kalbėjimas suvokiamas diferencijuotai (e.g. berniukų „pyktis“ vs. mergaičių „baimė“) ir vertinamas skirtingai“ (640–641). Įtaigiau šią mintį Thorne ir Henley išsako kitame kontekste, kai rašo: „Trumpai tariant, gestų reikšmė kinta, kai jie vartojami vyrų arba moterų; nesvarbu, ką daro moterys, jų elgesys gali būti suprantamas kaip simbolizuojantis nevisavertiškumą“ (28). Kramer, Thorne ir Henley taip pat prieina išvados, kad: „Grupė atradimų, kas ką nutraukia pokalbiuose, perša mintį, jog galios ir statuso skirtumai ryškesni nei vien tik giminės skirtumai“ (641). Jei prie šių sunkumų pridursime ir Helen Petrie pastebėjimą, kad jos tyrime, kas sukuria kalbėjimo skirtumus, *tema* atrodė svarbesnė nei *lytis*[5], atsidursime pozicijoje, reikalaujančioje abejoti pagrindine skirtumo, kuriuo grindžiamas toks sumanymas, prielaida.

Regis, lyčių skirtumo paieška kalboje yra ne tik teoriškai neįmanoma, bet ir politiškai klaidinga. Skirtumo konceptas teoriškai keblus tuo, kad jis labiau nurodo nebuvimą arba spragą, nei kokį nors reikšminį buvimą. Skirtumas, įrodinėjo Jacques'as Derrida, nėra konceptas.[6] Skirtumai visada nukelia mus *kitur*, galėtume sakyti, įtraukia į visuomet besidauginantį reikšmės persikėlimo ir skiriamųjų tinklą. Todėl suprasti skirtumą iš esmės kaip spragą tarp dviejų dvinarės priešpriešos dalių (pavyzdžiui, tarp vyriškumo ir moteriškumo) yra tas pat, kas primesti griežtą uždarumą diferencinei reikšmės sričiai.

Būtent tai daro dauguma lyčių skirtumo kalboje tyrinėtojų, ir pasekmė teoriškai nuspėjama: vyriškumas ir moteriškumas postuluojami kaip stabilios, nekintančios esmės, kaip reikšmingos esamybės, tarp kurių tikimasi aptikti nepagaunamą skirtumą. Tuo nenorima pasakyti, kad tyrinėtojai tiki *biologinėmis* esmėmis; priešingai – jie dažnai pasitelkia antropologinę moterų, kaip „nutildytos grupės",[7] teoriją, kuri perša mintį, jog socialinės galios santykių atžvilgiu būtent skirtinga priklausomos grupės socialinė patirtis lemia kitokį ryšį su kalba. Tačiau tai nekliudo teorijai tapti engėjiška: sykį „moterys" laikomos visuomet ir nekintamai pavaldžios, o „vyrai" – besąlygiškai galingi, šių grupių kalbos struktūros suvokiamos kaip griežtos ir nekintamos. Todėl šios srities tyrinėtojai pasijunta įpareigoti nuolat ieškoti, kaip kalba *varžo* moterų lingvistinius projektus. Niekas geriau nepaliudys jų mokslinio principingumo, kaip atvirumas, kuriuo jos niūriai praneša apie tokio savo hipotezės patvirtinimo *nebuvimą*. Politiškai tokia vyriškumo ir moteriškumo, kaip nekvestionuojamų esmių, projekcija feministėms tikrai visuomet pavojinga: jei koks nors lyčių skirtumas kada nors bus rastas, jis visuomet galės būti (ir visuomet bus) panaudotas prieš mus labiausiai dėl to, kad būtų įrodyta, jog kokia nors ypač nemaloni veikla yra „natūrali" moterims ir svetima vyrams. Dvinario skirtumo, uždaryto arba fiksuoto tarp dviejų priešingų vyriškumo ir moteriškumo polių, modelis neleidžia mums pamatyti to, kas išvengia šio griežto struktūravimo.

Kristevos kalbos, kaip heterogeniško reikšminio proceso, atsirandančio tarp kalbančiųjų subjektų ir juose, teorija siūlo alternatyvų požiūrį: konkrečių lingvistinių strategijų konkrečiomis aplinkybėmis tyrinėjimą. Tačiau tokios rūšies tyrimas neleis mums apibendrinti savo atradimų. Iš tikrųjų jis pastūmės mus verčiau tyrinėti kalbą, kaip ypatingą *diskursą*, o ne kaip universalų *langue*. Jei seksime Kristevos pavyzdžiu ir atsigręšime į sovietų lingvistą V. N. Vološinovą bei jo knygą *Marksizmas ir kalbos filosofija*, pirmą kartą išspausdintą 1929 m.,[8] galėsime rasti kai kurių nuorodų, kur tai nuvestų. Kad susitelktų į diskursą, lingvistika privalo peržengti egzistuojantį švenčiausią kalbos barjerą – sakinį. Daugiau kaip prieš penkiasdešimt metų Vološinovas pradėjo ilgalaikį struktūralisti-

nės, arba į sistemą orientuotos, lingvistikos, kurią jis pavadino „abstrakčiu objektyvizmu“, puolimą:

> Lingvistinė mintis nesiekia toliau elementų, kurie sudaro monologišką ištarmę. Sudėtinio sakinio struktūra (periodas) – tai toliausia lingvistikai pasiekiama riba. Visos ištarmės struktūra yra tai, ką lingvistika palieka kitų disciplinų – retorikos ir poetikos – kompetencijai. Lingvistika apskritai stokoja galimybių traktuoti visumos kompozicines formas. Štai kodėl nėra tiesioginio perėjimo tarp lingvistinių ištarmės elementų formų ir visumos formų, tiesą sakant, apskritai jokio ryšio! Tik padarę šuolį nuo sintaksės, galime priartėti prie kompozicijos problemų.
>
> (78–79)

Kitais žodžiais, Vološinovas ir Kristeva pasiryžę panaikinti – dekonstruoti – senuosius disciplininius lingvistikos, retorikos ir poetikos barjerus bei sukonstruoti naują sritį: *semiotiką* arba *teksto teoriją*.

Jei, kaip siūlo Vološinovas, *visos* reikšmės priklauso nuo konteksto, tampa gyvybiškai svarbu tyrinėti kiekvienos ištarmės kontekstą. Tačiau tai nereiškia, kad „kontekstas“ turi būti suprantamas kaip vientisas reiškinys, kartą ir visiems laikams atskirtas ir determinuotas. Medituodamas *Eperons* (*Paskatose*) Jacques'as Derrida parodė, kaip tekstas gali turėti daugybę kontekstų. Konkretaus konteksto priskyrimas tekstui galutinai *neuždaro* ir *nefiksuoja* to teksto reikšmės: visuomet lieka galimybė priskirti jam kitus kontekstus[9], galimybė, kuri iš tikrųjų beribė, ir tai *struktūriška* bet kokiai kalbai. Kai dėl lyčių skirtumų kalboje tyrinėjimo, bet kokia pavienių fragmentų (sakinių) literatūroje analizė, kaip, pavyzdžiui, plačiai cituotu Virginios Woolf „moters sakinio“ teorijos atveju, neužtikrins jokių ypatingų išvadų, kad ir kokios jos būtų, nes tas pačias struktūras galima rasti ir rašytojų vyrų kūriniuose (pavyzdžiui, Prousto ar kitų modernistų). Vienintelis būdas pasiekti įdomių rezultatų nagrinėjant tokius tekstus – visą ištarmę (visą tekstą) laikyti savo objektu, vadinasi – tirti jo ideologines, politines ir psichoanalitines artikuliacijas, jo sąsajas su visuomene, su psichika ir – ne mažiau svarbu – su kitais tekstais. Iš tiesų Kristeva nukalė *intertekstualumo* konceptą, kad parodytų, kaip viena ar kelios ženklų sistemos perkeliamos į kitas. Léonas Roudiezas rašo, kad: „Bet kokia reikšminė praktika yra laukas (jei erdvė išraižyta jėgos linijomis), kuriame įvairios reikšminės sistemos patiria tokį perkėlimą“ (15). Būtent tai, be kita ko, Kristeva turi galvoje, kai pabrėžia būtinumą „įtvirtinti *poetinę kalbą*, kaip lingvistikos dėmesio objektą“ („Lingvistikos etika“, 25), ir toliau patikslina:

Reikia suprasti, kad kalbą, tad ir socialumą apibrėžia ribos, leidžiančios perversmą, susiskaidymą ir transformaciją. Mūsų diskurso išdėstymas greta tokių ribų leistų mums suteikti jam dabartinį etinį poveikį. Trumpai tariant, lingvistinio atradimo etika gali būti įvertinta proporcingai poezijai, kurią ji suponuoja.

(25)

Seksizmas kalboje

Jei dabar atsigręšime į antrą pagrindinę anglų ir amerikiečių feministinio lingvistinio tyrimo kategoriją – seksizmo kalboje tyrimą, – taps akivaizdu, kad susiduriame su daugeliu tų pačių prielaidų, kaip ir tyrinėdamos lyčių skirtumus. Cheris Kramarae apibrėžia seksizmą kalboje („kalba“ čia, regis, yra anglų kalba) kaip būdą, kuriuo „anglų žodynas yra struktūra, sudaryta aukštinti vyriškumą ir ignoruoti, menkinti arba žeminti moteriškumą“ (42). Veikale *Vyro sudaryta kalba* (*Man Made Language*) Dale Spender pareiškia, kad:

> Anglų kalba tiesiogine žodžio prasme buvo vyro... ji vis dar tebėra tiesiogiai vyro kontroliuojama... Ši kalbos monopolija yra viena iš priemonių, kuriomis vyrai užsitikrino savo pirmumą, taigi užsitikrino ir moterų nematomumą arba „kitą“ jų prigimtį, ir šis pirmumas išliko, o moterys ir toliau vartoja kalbą nepakeistą, kokią paveldėjome.
>
> (12)

Tokio pobūdžio sumanymas aiškiai domisi kalba, kaip sistema ar struktūra, ir todėl pakliūva į griežtą Kristevos potencialiai autoritarinės lingvistikos kritiką. Tai nėra „tik“ teorinis dalykas: net jei manysime, kad sumanymas nustatyti seksizmą kalboje įgyvendinamas (juk pagaliau, kaip matysime, net Kristeva pripažįsta, kad kalba *taip pat* tam tikru būdu struktūrizuota), tučtuojau susidursime su problemomis. Mat jei sutiksime su Vološinovu ir Kristeva, kad *visos* reikšmės yra kontekstualios, vadinasi, atskiri žodžiai arba bendrosios sintaksės struktūros neturi reikšmės, kol nesuteikiame joms konteksto. Tuomet kaip jos gali būti apibrėžiamos kaip seksistinės arba neseksistinės *per se*? (*Žodynas*, žinoma, yra vienas toks ypatingas, ideologiškai reikšminis kontekstas.) Jei, kaip tvirtina Thorne ir Henley, panašus vyrų ir moterų kalbėjimas dažnai interpretuojamas pakankamai skirtingai, tuomet joks duotas žodis ar posakis, kurie visuomet ir visiems laikams gali būti sukonstruoti kaip seksistiniai, tikrai neturi nieko įgimta. Šiurkšti sąmokslininkiška teorija, kad kalbą „sudarė vyrai“ arba kad ji yra vyrų sąmokslas prieš moteris, postuluoja kalbos *kilmę* (vyrų sąmokslas), tarsi nelingvistinį transcendentinį signifikantą, kuriam neįmanoma rasti jokios teorinės at-

ramos. Todėl pamėginsiu pateikti alternatyvų gerai dokumentuotų seksizmo kalboje pavyzdžių paaiškinimą.

Seksizmo klausimas yra galios santykio tarp lyčių problema, ir ši galios kova patriarchato sąlygomis būtinai bus visų ištarmių *konteksto* dalis. Tačiau tai nereiškia, kad kiekvienu atskiru atveju pašnekovė pasirodys kaip silpnesnioji pusė. Kaip rašė Michèle Barrett: „Giminės ideologijos, kad moterys visuomet naivios, visuomet pasyvios patriarchalinės galios aukos, analizė aiškiai nepatenkinama“ (*Women's Oppression Today*, 110). Jei dabar sektume Vološinovo klasių kovos ryšio su kalba analize, pamatytume, kaip feminizmas galėtų pasinaudoti šia analize. „Klasė“, – rašo Vološinovas, –

> nesutampa su ženklo bendruomene, i.e. su bendruomene, kuri yra tų pačių ideologinės komunikacijos ženklų vartotojų visuma. Tad įvairios skirtingos klasės vartos vieną ir tą pačią kalbą. Rezultatas tas, kad skirtingai orientuoti akcentai susikerta kiekviename ideologiniame ženkle. Ženklas tampa klasių kovos arena.
>
> (23)

Ši mintis lemiama neesencialistinei feministinei kalbos analizei. Pagal ją, visi mes vartojame tą pačią kalbą, bet turime skirtingų *interesų* – o interesai čia turi būti suprantami kaip politiniai ir su galia susiję interesai, susikertantys ženkle. Ženklo *reikšmė* atveriama – ženklas tampa labiau „poliseminis“ nei „vienbalsis“ – ir nors teisinga sakyti, kad dominuojanti galios grupė bet kokiu duotu laiku dominuos intertekstinėje reikšmės produkcijoje, tai nereiškia, kad opozicija redukuota iki visiško tylėjimo. Kova dėl galios *susikerta* ženkle.

Kristevos požiūris į ženklo *produktyvumą* paaiškina patį feminizmo diskursą, kuris griežtai laikantis Dale Spender modelio būtų neįmanomas. Jei kalba yra *produktyvi* (priešingai visuomenės santykiams, kurie yra tik *refleksyvūs*), tuomet tai paaiškina, kaip atsitinka, kad iš jos gauname daugiau, nei į ją įdedame. Kalbant praktiškiau, tai reiškia, kad galima kuo nuoširdžiausiai sutikti su visomis empirinėmis studijomis, kurios rodo, kaip seksizmas dominuoja anglų kalboje (o greičiausiai ir visose kitose kalbose). Tik tiek, kad šis faktas nebūtinai susijęs su kalbai būdinga struktūra, ką ir kalbėti apie sąmoningą sąmokslą. Tai dominuojančio galios santykio tarp lyčių poveikis. Tai, kad feministės sugebėjo duoti atkirtį, daugeliui žmonių jau sukėlė keblumą vartojant bendrinį „jis“ arba „žmogus“, kvestionavo tokių žodžių kaip „pirmininkas“ ir „atstovas“ vartojimą bei apgynė „raganą“ ir „pikčiurną“ kaip teigiamus terminus, ir tikrai įrodo, kad nėra įgimtos seksistinės esmės anglų kalboje, nes pasirodė, kad kovojant ją galima pritaikyti feministiniams tikslams. Jei laimėtume kovą prieš pa-

triarchalizmą ir seksizmą, ženklas *vis tiek* būtų vienokios ar kitokios kovos arena, tik šįkart pasikeistų galios pusiausvyra, ir todėl mūsų ištarmių kontekstas būtų dramatiškai kitoks. Seksizmo kalboje tyrinėjimai atskleidžia ne ką kita, o praeities ir dabarties socialinę-galios pusiausvyrą tarp lyčių.

Vienas ypatingas argumentas, tyrinėjant seksizmą kalboje, yra *įvardijimo* problema. Feministės nuolat tvirtina, kad „tie, kurie turi galią įvardyti pasaulį, užima poziciją, leidžiančią paveikti realybę“ (Kramarae, 165). Tvirtinama, kad moterys stokoja šios galios, tad pasekmė – daugelis moters patirčių neturi pavadinimo. Cheris Kramarae smulkiai aptaria vieną tokį atvejį:

> Diskusijos dalyvės pasidalijo patirtimis, kurios neturi pavadinimų, ir buvo sudaryti sąrašai aplinkybių, santykių ir patirčių, kurioms nėra pavadinimų. Pavyzdžiui, viena moteris papasakojo apie dažnai jos gyvenime pasitaikantį dalyką, kuriam reikėjo apibūdinimo. Ji ir jos vyras, abu dirbantys visą darbo dieną ne namuose, paprastai grįžta namo maždaug tuo pat metu. Ji norėtų, kad jis drauge su ja dalytųsi pareiga gaminti vakarienę, bet šis darbas visuomet tenka jai. Kartkartėm jis sako: „Aš mielai paruoščiau vakarienę. Bet tu tai darai daug geriau nei aš“. Ji buvo patenkinta komplimentu, bet atsidūrusi virtuvėje kaskart suvokdavo, kad jis naudoja verbalinę strategiją, kuriai apibūdinti ji neturi žodžio, tad jai daug sunkiau problemą identifikuoti ir paaiškinti jam. Seminaro dalyvėms ji pasakė: „Turėjau jums papasakoti visą istoriją, kad paaiškinčiau, kaip jis naudojasi meilikavimu, kad išlaikytų mane manojoje moters vietoje“. Ji sakė, kad jai reikia žodžio šią strategiją apibrėžti, arba žodžio, kuris apibūdintų šią strategiją naudojantį asmenį, žodžio, kurį vienodai suprastų ir moterys, ir vyrai. Tada, kai jis vėl išmėgintų šią strategiją, ji galėtų paaiškinti savo jausmus atsigręždama į jį ir pasakydama: „Tu esi...“ arba „Tai, ką tu darai, vadinasi...“
>
> (7–8)

Man regis, kad šiai moteriai kuo puikiausiai pavyko perteikti, kas vyksta jos santuokoje, net ir be „etiketės“ ir kad jos „etiketės“ troškimas buvo grindžiamas noru fiksuoti reikšmę ir panaudoti šią uždarybę kaip agresijos priemonę: kaip autoritetingą teiginį, į kurį nebūtų ką atsakyti. Aišku, visiškai pritinka ir nieko bloga atsikirsti engėjui, nors galima kelti klausimą, kiek derėtų naudotis savo ginklais. Apibrėžimai tikrai gali būti konstruktyvūs. Bet – ir tai dalykas, į kurį neatsižvelgia tokie argumentai – jie gali būti ir varžantys. Kaip jau matėme, daugelis prancūzų feminisčių atmeta etiketes ir vardus, o ypač „izmus“ – net „feminizmą“ ir „seksizmą“, – nes tokią etikečių klijavimo veiklą jos vertina kaip piktnaudžiavimą falogocentrine paskata stabilizuoti, organizuoti ir racionalizuoti

mūsų konceptualią visatą. Jos tvirtina, kad būtent vyriškas racionalumas visuomet teikė pirmenybę protui, tvarkai, vienovei bei aiškumui ir taip jis elgėsi nutildydamas ir išstumdamas iracionalumą, chaosą bei fragmentaciją, kurie ėmė reprezentuoti moteriškumą. Mano manymu, tokie konceptualūs terminai yra politiškai lemiami ir galiausiai metafiziniai; reikia drauge ir dekonstruoti priešpriešą tarp tradiciškai „vyriškų" ir tradiciškai „moteriškų" vertybių *ir* pasipriešinti visai tokių kategorijų politinei jėgai bei realybei. Turime siekti tokios visuomenės, kurioje liautumės skirti tokias kategorijas, kaip logika, konceptualizavimas ir racionalumas, „vyriškumui", o ne tokios, kuri šias savybes visiškai atmeta kaip „nemoteriškas".

Tuomet įvardijimas yra ne tik galios aktas, arba Nietzsche's „valios žinoti" patvirtinimas; tai taip pat atskleidžia troškimą reguliuoti ir organizuoti realybę pagal tiksliai apibrėžtas kategorijas. Nepaisydami, kad kartais tai vertinga feminisčių kontrstrategija, turime būti atsargūs su daiktavardžių manija. Kitaip, nei tikėjo šv. Augustinas, kalba nėra sudaryta pirmiausia kaip virtinė vardų ar daiktavardžių, ir kalbėti, tiesą sakant, mes išmokstame ne taip, kaip jis teigia: „Kai jie (mano senukai) įvardydavo kokį nors objektą ir atitinkamai parodydavo į ką nors, aš pamatydavau ir suprasdavau, kad daiktas vadinasi jų ištartu garsu, kurį jie norėdavo paaiškinti".[10] Wittgensteinas atsikerta: „Tiesioginis apibrėžimas ***kiekvienu*** atveju gali būti interpretuojamas įvairiai" (28). Pastanga ***užfiksuoti*** reikšmę visuomet iš dalies pasmerkta nesėkmei, nes pati reikšmės prigimtis visuomet yra būti jau kitur. Kaip Bertoldas Brechtas sako savo *Mann ist Mann*: „Kai įvardiji save, visuomet įvardiji kitą". Tai nereiškia, kad galime ar turime vengti įvardijimo – o tik tai, kad šis reikalas kur kas slidesnis, nei atrodo, ir turime būti budrūs fetišizavimo pavojui. Yra požymių, kad lyčių galios kova išklibino net išliaupsintąjį terminą „seksizmas", kaip galbūt ir numatė Vološinovas: išgirdę šį žodį, kai kurie vyrai pritariamai linkčioja ir sutinka, kad mes visi nekenčiame ir niekiname seksizmą, bet tuojau pat pareiškia: „Aš nesu seksistas, aš tik racionalus". Seksizmas tapo kažkuo, ką praktikuoja kiti mažiau apsišvietę vyrai. Kitais žodžiais tariant, etiketės nėra joks saugus nerimaujančių feminisčių prieglobstis; ne veltui Gayatri Spivak teiravosi, ką iš jų turėtume pasirinkti: vidutinį patiną partizaną, kovojantį Salvadoro džiunglėse, ar „Standard Oil" viceprezidentą, išmokusį sakyti „jis ar ji"?

Kalba, moteriškumas, revoliucija

Kalbos įgijimas

Jau pamatėme, kaip Kristevos semiotika pabrėžia marginalumą ir heterogeniškumą, kaip galinčius suardyti svarbiausias tradicinės lingvistikos struktūras. Kad parodytume, kaip Kristeva gali teigti, kad kalba yra sykiu struktūriška ir heterogeniška, ir kodėl šis požiūris numato akcentą į kalbą, kaip diskursą, pasakytą kalbančiojo subjekto, reikia ištirti jos kalbos įgijimo teoriją, kurią ji išdėstė monumentaliose daktarinėse tezėse *La Révolution du langage poétique*, išleistose Paryžiuje 1974 m. Philipas E. Lewisas nurodo, kad visi Kristevos darbai iki 1974 m. yra milžiniška pastanga apibrėžti arba suvokti tai, ką ji vadina *procès de signifiance*, arba „reikšminiu procesu" (Lewis, 30). Kad išspręstų šią problemą, ji perkelia Lacano Vaizduotės ir Simboliškumo Tvarkos skirtumą į *semiotikos* ir *simbolio* skirtumą.[11] Tad šių dviejų terminų sąveika ir yra reikšminis procesas.

Semiotika siejama su pirminiais ikiedipinio tarpsnio procesais, kurių pagrindines pulsacijas Kristeva supranta kaip daugiausia analines ir oralines; ir kaip tuo pat metu dichotomiškas (gyvybė v. mirtis, išstūmimas v. įsiskverbimas) bei heterogeniškas. Nesibaigiantis pulsacijų srautas susirenka į *chora* (iš graikiško žodžio, reiškiančio uždarą erdvę, įsčias), Platono *Timajuje* apibrėžiamą kaip „nematomą ir beformę būtybę, kuri gauna viską ir kažkokiu paslaptingu būdu pasižymi suvokimu, bet yra labiausiai nesuvokiama" (Roudiez, 6). Kristeva savinasi ir naujai apibrėžia Platono konceptą bei išveda, kad *chora* nėra nei ženklas, nei pozicija, bet „visiškai laikina artikuliacija, iš esmės mobili ir sudaryta iš judėjimų ir jų efemeriškų stases... Nei modelis, nei kopija, ji yra artimesnė už ir slypi po figūracija, tad taip pat ir po spekuliarizacija ir leidžiasi būti lyginama tik su vokaliniu arba kinetiniu ritmu" (*Révolution*, 24).[12]

Pasak Kristevos, *signifiance* yra poziciškumo klausimas. Kad būtų produkuota signifikacija, semiotinis kontinuumas turi būti suskaldytas. Šis semiotinės *chora* suskaldymas (*coupure*) yra *thetic* fazė (iš *thesis*) ir leidžia subjektui priskirti skirtumus, tad ir signifikaciją buvusiam nenutrūkstamam *chora* heterogeniškumui. Kristeva seka Lacanu teigdama, kad veidrodžio fazė yra pirmasis žingsnis, „atveriantis kelią visų objektų, kurie nuo šiol bus atskirti nuo semiotinės chora, sudarymui" (*Révolution*, 44), o Edipo fazė su būdinga kastracijos grėsme – akimirka, kai atsiskyrimo arba skilimo procesas visiškai įvyksta. Subjektui įžengus į Simboliškumo Tvarką, *chora* bus daugiau ar mažiau sėkmingai slopinama ir gali būti suvokiama tik kaip pulsacinis *spaudimas* simboliškumo kalbai: simboliškumo kalbos prieštaravimai, beprasmiškumai, nutraukimai, nu-

tylėjimai ir nebuvimai. *Chora* yra veikiau ritminė pulsacija, nei nauja kalba. Kitais žodžiais tariant, ji yra heterogeniška, griaunanti kalbos dimensija, kurios niekuomet neįmanoma pagauti tradicinės lingvistinės teorijos uždarybėje.

Kristeva kuo puikiausiai suvokia prieštaravimus, atsirandančius mėginant teoretizuoti jokioms teorijoms nepasiduodančią *chora*, prieštaravimą, esantį pačioje semiotikos esmėje. Ji rašo:

> Dėl savo aiškinamosios metalingvistinės jėgos būdama socialinės sąsajos agentu, semiotika padeda suformuoti tą raminantį vaizdinį, kurį kiekviena visuomenė sau pasiūlo, kai supranta viską, net ir tas praktikas, kurios voliuntariai ją išeikvoja.
>
> („Sistema", 53)

Jei vis dėlto Kristeva įrodinėja, kad semiotika turi pakeisti lingvistiką, tai tik dėl to, jog tiki, kad nors šis naujas mokslas visuomet jau yra įkliuvęs į daugialypes prieštaringų ideologijų pynes, jis vis tiek gali *suardyti* šias konstrukcijas:

> Semanalizė plačiau atskleidžia semiotiką... ji imasi tarnauti socialiniam įstatymui, kuris reikalauja susisteminimo, komunikacijos, mainų. Bet jei ji tai darys, neišvengiamai turės gerbti ir kitą, naujesnį reikalavimą – neutralizuoti „grynojo mokslo" šmėklą: semiotinės metakalbos subjektas privalo, nors trumpai, suabejoti savimi, išeiti iš saugaus transcendentalaus loginės sistemos ego kiauto ir taip susigrąžinti gebėjimą sugyventi su šia neigiamybe – valdoma iš vidaus, bet kartu ir socialia, politiška ir istoriška – plėšančia ir atnaujinančia socialinį kodą.
>
> („Sistema", 54–55)

Čia Kristevos lingvistinėje teorijoje jau galima įžvelgti revoliucijos temą. Vis dėlto prieš imdamosi šio klausimo turime nuodugniau ištirti jos pažiūras į kalbos ir moteriškumo ryšį.

Moteriškumas kaip marginalumas

Kristeva kategoriškai atsisako apibrėžti „moterį": „Tikėti, kad kas nors „yra moteris", beveik taip pat absurdiška ir tamsuoliška, kaip tikėti, jog kas nors „yra vyras", – tvirtina ji interviu su „psychanalyse et politique" grupės moterimis, išspausdintame 1974 m. („La femme", 20). Nors politinė realybė (faktas, kad patriarchalizmas apibrėžia moteris ir atitinkamai jas engia) vis dar verčia agituoti už moteris, svarbu pripažinti, kad šioje kovoje moteris negali *būti*: ji tik gali negatyviai egzistuoti, kaip ir buvo, atsisakydama to, kas duota: „Todėl žodžiu

„moteris“ suprantu, – tęsia ji, – tai, ko negalima reprezentuoti, tai, kas nėra kalbama, tai, kas lieka anapus įvardijimo ir ideologijų“ („La femme“, 21). Nors tai primena Irigaray moters įvaizdį, Kristeva, kitaip nei Irigaray, supranta savo siūlomą „apibrėžimą“ kaip visiškai santykišką ir strateginį. Tai mėginimas nustatyti, kaip negatyvumas ir atsisakymas susiję su „moters“ marginalumu, kad pasikastų po falocentrine tvarka, kuri pirmiausia ir apibrėžia moterį kaip marginalią. Tad ardomoji etika, dominuojanti Kristevos lingvistinėje teorijoje, šioje vietoje tinka ir jos feminizmui. Įtarus jos požiūris į tapatumą („Ką gali „tapatumas“, net „lyties tapatumas“, reikšti naujoje teorinėje ir mokslinėje erdvėje, kurioje ginčijama net pati tapatumo sąvoka?“ [Woman's time, 34])[13] verčia ją atmesti bet kokią *écriture féminine* ar *parler femme*, kuri būtų savaime moteriška ar moters, idėją: „Praeities ar dabarties moterų publikacijose, regis, nėra nieko, kas leistų mums patvirtinti, jog yra moteriškas rašymas (*écriture féminine*)“, – teigia ji interviu, išspausdintame 1977 m. („A partir de“, 496). Kristeva pripažįsta, kad galima išskirti įvairius moterų rašyme pasikartojančius stilistinius ir teminius ypatumus; tačiau neįmanoma pasakyti, ar šie bruožai priskirtini „tikrai moteriškai specifikai, sociokultūriniam marginalumui ar tiesiog tam tikrai struktūrai (tarkim, isterijai), kuriai dabartinė rinka teikia pirmenybę ir kurią pasirenka iš moteriško potencialo visumos“ („A partir de“, 496).

Tuomet tam tikra prasme Kristeva nepateikia „moteriškumo“ teorijos ir juo labiau „moteriškosios lyties“ teorijos. Tačiau ji tikrai pateikia marginalumo, ardomosios veiklos ir disidentiškumo teoriją.[14] Kol patriarchalizmas apibrėžia moteris kaip marginalias, jų kova gali būti teoritezuojama taip pat, kaip bet kokia kita kova su centralizuota galios struktūra. Tad lygiai tais pačiais terminais Kristeva apibūdina ir disidentus intelektualus, ir kai kuriuos *avant-garde* rašytojus, ir darbininkų klasę;

> Bet koks liberalus judėjimas (taip pat ir feminizmas), kol neišanalizavo savo santykio su galios instancijomis ir neatsisakė tikėjimo savo identitetu, gali būti tos galios ir dvasingumo, sekuliarizuoto ar atvirai religinio, susigrąžintas. Sprendimas?.. Kas žino? Bet kokiu atveju jis turės pereiti per tai, kas diskurse ir gamybos santykiuose slopinama. Ar vadintum tai „moterimi“, ar „engiamomis visuomenės klasėmis“, vis tiek tai ta pati kova, kurioje viena niekada neapsieina be kita.
>
> („La femme“, 24)

Tokio požiūrio stiprybė – nekompromisinis jo antiesencializmas; didžiausia jo silpnybė – toks tarsi vingrus pakankamai aiškių ir ypatingų kovų homologizavimas, problema, kuri toliau bus gvildenama paskutinėje šio skyriaus dalyje.

Antiesencialistinis požiūris perkeliamas į jos lyčių skirtumo teoritezavimą. Iki šiol matėme, kad jos subjekto sandaros ir reikšminio proceso teorija labiausiai skiria dėmesį ikiedipinio tarpsnio, kuriame lyčių skirtingumas neegzistuoja (*chora* yra ikiedipinis reiškinys), raidai. Skirtumo problema iškyla tik įžengimo į simboliškumo tvarką akimirką, ir savo knygoje *Des Chinoises* (angliškai išverstoje *Apie kinų moteris*), išleistoje Prancūzijoje tais pačiais metais kaip ir *La Révolution du langage poétique*, Kristeva aptaria mažų mergaičių padėtį šiuo tarpsniu. Ji nurodo, kad kadangi semiotinė *chora* yra ikiedipinė, ji susijusi su motina, o simboliškume, kaip žinome, dominuoja Tėvo Įstatymas. Susidūrusi su šia situacija, maža mergaitė turi pasirinkti: „arba ji tapatinasi su savo motina, arba pakylėja save iki tėvo simboliškumo stoto. Pirmu atveju suintensyvinamos ikiedipinės fazės (oralinis ir analinis erotiškumas)" (*Chinese*, 28). Kita vertus, jei maža mergaitė tapatinasi su tėvu, „įžengimas į simboliškumo dominuojamą plotmę cenzūruos ikiedipinę fazę ir ištrins paskutinius priklausomybės nuo motinos kūno pėdsakus" (29).

Taip Kristeva nubrėžia dvi skirtingas moterų pasirinkimo galimybes: tapatinimosi su motina, kuris suintensyvins ikiedipinius moters psichikos komponentus ir pavers ją marginalia simboliškumo tvarkai, arba tapatinimosi su tėvu, o tai sukurs moterį, kildinsinčią savo tapatumą iš tos pačios simboliškumo tvarkos. Iš šių ištraukų turi būti aišku, kad Kristeva neapibrėžia moteriškumo kaip ikiedipinės ir revoliucinės esmės. Toli gražu ne – moteriškumas, pasak Kristevos, atsiranda kaip virtinės pasirinkimų, iškylančių ir mažam berniukui, rezultatas. Štai kodėl knygos *Apie kinų moteris* pradžioje ji pakartoja savo tvirtinimą, kad „*moteris kaip tokia* neegzistuoja" (16).

Todėl Marksistinio feministinio literatūros kolektyvo (30) ir Beverly Brown bei Parveen Adams pateikiamas tvirtinimas, kad Kristeva sieja semiotiką su moteriškumu, grindžiamas klaidingu supratimu. Fluidiškas semiotikos judėjimas tikrai susijęs su ikiedipiniu tarpsniu, tad ir su ikiedipinio tarpsnio motina, bet Kristeva pakankamai aiškiai pasako, kad ji, kaip Freudas ir Klein, ikiedipinę motiną įsivaizduoja kaip figūrą, apimančią ir vyriškumą, ir moteriškumą. Ši fantazijų figūra, vienodai svarbi tiek kūdikiams berniukams, tiek kūdikiams mergaitėms, negali, ką puikiai žino ir Brown, ir Adams (40), būti redukuota iki „moteriškumo" pavyzdžio jau vien dėl tos paprastos priežasties, kad moteriškumo ir vyriškumo priešpriešа ikiedipiniame tarpsnyje neegzistuoja. Ir Kristeva tai taip pat kuo puikiausiai žino. Todėl bet koks lyčių skirtumo nežinančios semiotikos sustiprinimas turi silpninti tradicinius giminės susiskirstymus, o ne stiprinti tradicines „moteriškumo" sąvokas. Štai kodėl Kristeva taip stipriai pabrėžia būtinybę atsisakyti bet kokios teorijos ar politikos, grindžiamos tikėjimu kokia

nors absoliučia tapatybės forma. Vis dėlto moteriškumas ir semiotika turi vieną bendrybę: savo marginalumą. Semiotika, lygiai kaip ir moteriškoji giminė, marginali patriarchalizmui, yra marginali kalbai. Štai kodėl abi šias kategorijas drauge su kitomis „disidentiškumo“ formomis Kristeva savo darbe gali teoretizuoti tokiu pat būdu.

Tuomet sunku teigti, kad Kristeva laikosi esencialistinės ar net biologistinės moteriškumo sąvokos.[15] Žinoma, tiesa, kad ji, kaip ir Freudas, tiki, jog kūnas yra materialus subjekto sandaros pagrindas. Bet tai jokiu būdu nereiškia, kad troškimą galima supaprastintai prilyginti fizinėms reikmėms, kaip įrodė Jeanas Laplanche'as. Pasak Laplanche'o, „oraliniai“ ir „analiniai“ impulsai yra „oraliniai“ ir „analiniai“, nes pirmiausia jie atsiranda kaip grynai fizinių reikmių, susijusių su burna ir išeinamąja anga, tenkinimo šalutinis produktas („anaklitikas“), nors jokiu būdu negali būti redukuoti iki ir tapatinami su šiomis reikmėmis.

Jei, Kristevos kalba kalbant, „moteriškumas“ apskritai apibrėžiamas, tai, kaip matėme, tiesiog kaip „tai, ką patriarchalinė simboliškumo tvarka marginalizuoja“. Šis sąlygiškas „apibrėžimas“ ne mažiau kintantis, kaip ir įvairios paties patriarchalizmo formos, ir leidžia jai tvirtinti, kad vyrai taipgi gali būti simboliškumo tvarkos konstruojami kaip marginalūs, ką ji įrodė analizuodama menininkus avangardistus (Joyce'ą, Céline'ą, Artaud, Mallarmé, Lautréamont'ą). Pavyzdžiui, veikale *La Révolution du langage poétique* ji teigia, kad Artaud, tarp kitų, stipriai pabrėžia menininko seksualinės identifikacijos fluidiškumą, tvirtindamas, kad „autorius“ jam tampa išsyk ir „tėvu“, ir „motina“, ir „juo pačiu“ (606).

Kristeva pabrėžia, jog moteriškumas yra patriarchalizmo konstruktas, ir tai leidžia feministėms pasipriešinti visų pavidalų biologistiniams falocentrizmo gynėjų puolimams. Be išlygų teigti, kad visos moterys būtinai yra moteriškos, o visi vyrai būtinai vyriški, kaip tik yra tas ėjimas, kuris leidžia patriarchalinėms galioms apibrėžti ne moteriškumą, bet visas moteris, kaip marginalias simboliškumo tvarkai ir visuomenei. Kaip atskleidė Cixous ir Irigaray, moteriškumas apibrėžiamas kaip stoka, neigiamybė, reikšmės nebuvimas, iracionalumas, chaosas, tamsa – trumpai, ne-Būtis, – o Kristevos marginalumo akcentavimas leidžia mums vertinti šį moteriškosios giminės slopinimą labiau kaip *poziciškumą*, nei esmiškumą. Tai, kas suvokiama kaip marginalu, bet kokiu duotu laikotarpiu priklauso nuo užimamos padėties. Šį perkėlimą nuo esmiškumo į poziciją gali pailiustruoti glaustas pavyzdys: jei patriarchalizmas suvokia moteris, kaip užimančias marginalią poziciją simboliškumo tvarkoje, tuomet jis gali jas vertinti kaip tos tvarkos *ribą* arba pasienį. Žvelgiant iš falocentrinio požiūrio taško, mo-

terys tuomet neišvengiamai reprezentuoja sieną tarp vyro ir chaoso; tačiau būtent dėl savo marginalumo jos, regis, visuomet bus prisišliejusios ir susiliejusios su išorės chaosu. Kitais žodžiais, moterims, suvokiamoms kaip simboliškumo tvarkos riba, būdingos nerimą keliančios *visų* paribių sąvybės: jos nebus nei viduje, nei išorėje, nei pažinios, nei nepažinios. Būtent ši padėtis leido vyro kultūrai kartais šmeižti moteris, kaip reprezentuojančias tamsą ir chaosą, regėti jas kaip Lilitę ar Babilono Prostitutę, o kartais aukštinti kaip aukštesnės ir tyresnės prigimties atstoves, garbinti jas kaip Mergeles ir Dievo Motinas. Viena vertus, paribiai suvokiami kaip chaotiškų išorės tyrlaukių dalis, antra vertus, jie suvokiami kaip savaiminė vidaus dalis: kaip dalis, kuri gina ir saugo simboliškumo tvarką nuo vaizduotės chaoso. Neverta nė sakyti, kad nė viena pozicija neatitinka jokios esminės tiesos apie moterį, nors patriarchalinės galios labai norėtų, kad mes patikėtume, jog taip yra.

Feminizmas, marksizmas, anarchizmas

Kristevos darbo jokiu būdu negalima laikyti pirmiausia feministiniu: šiuo požiūriu jis netgi nėra pakankamai politiškas. Septinto dešimtmečio pabaigoje pradėjusi kaip lingvistė, pirmą kartą rašyti su moterimis ir feminizmu susijusiomis temomis ji ėmėsi 1974 m., kaip tik tada, kai pradėjo mokytis psichoanalitikės profesijos. Nuo aštunto dešimtmečio pabaigos jos darbuose ryškėja vis didėjantis domėjimasis psichoanalizės dalykais, dėmesys dažnai sutelkiamas į seksualumo, moteriškumo ir meilės problemas. Feministės ras daug vertingų dalykų, tarkim, jos požiūryje į motinystės problemą. Jau veikale *La Révolution du langage poétique* ji teigė, kad patriarchalinė visuomenė slopina ne *moterį,* kaip tokią, bet *motinystę* (453). Problema yra ne vien moterų *jouissance*, kaip teigė Lacanas veikale *Encore*, bet neišvengiamas reprodukcijos ir *jouissance* ryšys:

> Problema dėl šiandieninės moterų pozicijos socialiniame kodekse glūdi visiškai ne mįslingame moteriškajame *jouissance*... bet giliai reprodukcijoje, socialiai ir simboliškai, ir joje artikuliuojamame *jouissance.*
>
> (*Révolution*, 462)

Ši perspektyva atveria feministėms įdomią tyrinėjimų sritį, o ir pati Kristeva parašė kelias intriguojančias motinystės reprezentacijos Vakarų kultūroje analizes, ypač kaip ji įkūnyta Madonos figūroje („Meilės eretika"/„Héréthique de l'amour") ir Vakarų vaizduojamajame mene („Motinystė pagal Giovanni Bellini"/„Motherhood according to Giovanni Bellini"). Jos dėmesys Madonai ženklina svarbią darbo *La Révolution du langage poétique* raidą, nes moterų vaid-

mens simboliškumo tvarkoje klausimas keliamas taip pat ir ideologiškai bei psichoanalitiškai tiriant materialų moterų priespaudos pagrindą – motinystę. Lygiai taip pat ne mažiau vertingi feminizmui galėtų būti ir naujesni jos darbai, tokie kaip *Pouvoirs de l'horreur* (1980, angliškai *Siaubo galios*, 1982), o ypač *Histoires d'amour* (*Meilės istorijos*, 1982).

Jokia paslaptis, kad ankstyvas Kristevos susižavėjimas marksizmu, sumišęs su įvairiomis maoistinėmis ir anarchistinėmis įtakomis, atvėrė kelią naujam skeptiškam požiūriui į politinį angažuotumą. Aštunto dešimtmečio pabaigoje atsisakiusi savo ankstesnio maoistinės Kinijos idealizavimo, ji staiga neraminamai susižavėjo liberaliosiomis vėlyvojo amerikietiškojo kapitalizmo galimybėmis.[16] Nerūpestingai nepaisydama nemaloniosios Amerikos kapitalizmo pusės, ji pagrįstai sunervino daugumą savo politiškai kairiųjų pažiūrų skaitytojų. Jų išgąstį padidino tai, kad ji visiškai atmetė politiką, kaip naują ortodoksiją, kurią atėjo metas apeiti: „Manęs nedomina grupės. Mane domina individai", – neseniai pareiškė ji per diskusiją Londone. Ištikima savo teorijai, tokią raidą tolyn nuo politikos ji aiškina savo pačios specifinėmis aplinkybėmis: „Tai asmeninės istorijos dalykas. Manyčiau, kad įvairūs čia susirinkę žmonės, turėdami skirtingas istorijas, skirtingai vertins ir politines aktualijas" (ICA, 24–25). Ši raida tolyn nuo marksizmo ir feminizmo nėra tokia netikėta, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Jau ankstyvasis Kristevos marksistinis ar feministinis darbas, pabrėžiantis marginalumą, atskleidžia stipriai išreikštas anarchistines tendencijas, o tarpą tarp liberalumo ir tiesmuko liberalaus individualizmo niekada nebuvo sunku pripildyti. Toliau glaustai apžvelgdama jos poziciją pamėginsiu parodyti, kiek daug Kristevos vertingiausių įžvalgų kartais priartėja prie labai ginčytinų subjektyvistinės politikos pavidalų.

Net ankstyvuosiuose, labiau feministiniuose darbuose Kristeva nemėgina kalbėti už ar „moteriškosios giminės" vardu. Pasak jos, „kalbėti kaip moteriai", šiaip ar taip, beprasmiška, kadangi, kaip žinome, ji tvirtina, jog „moteris kaip tokia neegzistuoja". Užuot ypač pabrėžusi kalbėtojo giminę, ji siūlo daugelio diskursų (tarp jų seksualumo ir giminės), drauge sudarančių individą, analizę:

> Štai čia, analizuodama savo nelengvą santykį su motina ir su savo kitoniškumu nuo visų kitų vyrų ir moterų, moteris susiduria su „moteriškosios giminės" paslaptimi. Pritariu tokiam moteriškumo supratimui, kuris leis jam turėti tiek „moteriškumų", kiek yra moterų.
>
> („A partir de", 499)

Tad individualaus subjekto specifiškumas iškeliamas į pirmą vietą bendros mo-

teriškumo teorijos ir net politinio angažuotumo *tout court* sąskaita. Vėlesnis jos individualizmas („grupių“ atmetimas) šiuose teiginiuose aiškiai numanomas.

Daugeliui moterų nepatiko nepaprastai intelektualus Kristevos diskurso stilius, nes, jų manymu, būdama moteris ir visų galios sistemų kritikavimui ištikima feministė ji neturėjo pateikti savęs kaip dar vieno „didžio mąstytojo“.[17] Vienu požiūriu šis kaltinimas atrodys tikrai ne visiškai teisingas: tai, kas regisi marginalu žvelgiant iš vienos perspektyvos, gali atrodyti svarbiausia žvelgiant iš kitos (*absoliutaus* marginalumo negali būti), tad negalima pasišauti logiškai ardyti įsigalėjusių intelektinių diskursų (kaip daro Kristeva) kartu neatsiveriant kaltinimui, kad esi intelektualė. Tačiau iš kitos perspektyvos Kristeva, būdama universiteto lingvistikos profesorė ir praktikuojanti psichoanalitikė, be abejo, atrodys atsistojusi į patį tradicinių kairiojo sparno intelektinės galios struktūrų centrą.

Jei Kristevos subjektas visuomet jau įterptas į simboliškumo tvarką, kaip šią nepermaldaujamai autoritarinę, falocentrinę struktūrą galima sulaužyti? Akivaizdu, kad tiesmukai *atmetant* simboliškumo tvarką taip neatsitiks, nes toks visiškas nesugebėjimas įžengti į žmonių santykius, Lacano žodžiais, paverstų mus psichopatais. Turime priimti savo poziciją kaip jau įterptą į mus pranokstančią tvarką, iš kurios nėra išėjimo. Nėra jokios *kitos erdvės*, iš kurios galėtume kalbėti: jei apskritai galime kalbėti, tai turėsime daryti simboliškumo kalba.

Revoliucinis subjektas, nesvarbu vyriškosios ar moteriškosios giminės, yra subjektas, galintis leisti semiotinio judėjimo *jouissance* žlugdyti griežtą simboliškumo tvarką. Šios rūšies „revoliucinės“ veiklos pavyzdys *par excellence* randamas tokių XIX a. pabaigos *avant-garde* poetų, kaip Lautréamont’o ir Mallarmé, arba tokių rašytojų modernistų, kaip Joyce’o, raštuose. Kadangi semiotika negali pakeisti simboliškumo, galima paklausti, kaip apskritai ji leidžiasi būti užčiuopiama. Kristeva atsako, kad įleisti kai kurias semiotines pulsacijas į simboliškumą įmanoma vieninteliu būdu per analinę (o ir oralinę) *pašalinimo* arba *atmetimo* veiklą. Teksto terminais kalbant, tai reikštų *negatyvumą*, kuris slepia mirties paskatą, ko gero, Kristevos vertinamą kaip pagrindinę semiotikos pulsaciją. Poeto negatyvumas tuomet analizuotinas kaip virtinė įtrūkių, nebuvimų ir lūžių simboliškumo kalboje, bet jį galima aptikti ir jį arba ją užvaldžiusioje tematikoje. Viena šios „revoliucinio“ subjekto analizės problemų yra ta, kad ji nepastebi revoliucinio atstovavimo klausimo. Kas (asmuo arba ne asmuo) veikia Kristevos ardomosiose schemose? Politiniu kontekstu jos akcentas į semiotiką, kaip nesąmoningą jėgą, visiškai neleidžia analizuoti samoningų sprendimų procesų, kurie privalo būti bet kokio *kolektyvinio* revoliucinio projekto dalis. Pa-

brėždama veikiau negatyvumą ir griovimą, nei organizuotumo ir solidarumo klausimus, Kristeva galiausiai atsiduria anarchistinėje ir subjektyvistinėje politinėje pozicijoje. Ir aš sutikčiau su Marksistiniu feministiniu literatūros kolektyvu, kuris kaltina jos poetiką esant „politiškai nepatenkinamą“ (30). Allon White taip pat kaltina Kristevą politiniu neveiksmingumu, teigdama, kad jos politika „išlieka gryniausiu anarchizmu, nuolat save išsklaidančiu“ (16–17).

Galiausiai Kristevai nepavyksta paaiškinti subjekto ir visuomenės santykių. Nors knygoje *La Révolution du langage poétique* ji puikiu stiliumi aptaria nagrinėjamų poetų socialinį ir politinį kontekstą, vis tiek lieka neaišku, *kodėl* taip svarbu atskleisti, kad tam tikros literatūrinės praktikos laužo kalbos struktūras, kai jos, regis, menkai telaužo visa kita. Atrodo, ji iš esmės tvirtina, kad subjekto nuvertimas, *sujet en procès*, atskleistas šiuose tekstuose, pranašauja arba prilygsta revoliuciniams visuomenės griovimams. Tačiau vienintelis jos argumentas šiam teiginiui paremti – ganėtinai abejotinas palyginimo, arba homologijos, argumentas. Niekur nepateikiama jokia konkreti esamų socialinių ar politinių struktūrų, kurios sukurtų tokį homologinį subjekto ir visuomenės ryšį, analizė.

Lygiai taip pat materialistinės socialinių ryšių analizės stokoja ir Kristevos „marginalumo“ konceptas, suplakantis į krūvą visų rūšių marginalias ir opozicines grupes, kaip potencialiai ardančias socialinę tvarką. Savo straipsnyje „Un nouveau type d'intellectuel: le dissident“ („Naujos rūšies intelektualas: disidentas“, 1977) perfrazuodama Marxą ir sušukdama, kad „Europą persekioja šmėkla: disidentų šmėkla“ (4), ji patogiai pasirenka nepastebėti skirtumų tarp „disidentinių“ grupių, kurias išvardija: maištininką (puolantį politinę galią), psichoanalitiką, *avant-garde* rašytoją ir moteris. Kitur, kaip jau matėme, ji lygina moterų kovą su darbininkų klasės kova. Tačiau remiantis marksizmu, šios grupės visiškai nepalyginamos dėl skirtingos savo padėties gamybos pobūdžio atžvilgiu. Darbo klasė potencialiai revoliucinė todėl, kad ji yra būtinai reikalinga kapitalistinei ekonomikai, o ne todėl, kad yra jai marginali. Lygiai taip pat moterys užima svarbiausią vietą – ne marginalią – reprodukcijos procese. Kaip tik dėl to, kad valdančioji tvarka negali išlaikyti *status quo* be tęstinio šių grupių išnaudojimo ir engimo, ji ir siekia užmaskuoti jų svarbų ekonominį vaidmenį, marginalizuodama jas kultūriniu, ideologiniu ir politiniu lygmeniu į paribį. Moterų ir darbininkų klasės padėties paradoksas tas, kad jos tuo pat metu ir užima svarbiausią vietą, ir yra marginali(zuot)os. Kai dėl inteligentijos, *avant-garde* menininkų ar psichoanalitikų, labai gali būti, kad jų vaidmuo vėlyvajame kapitalizme iš tiesų periferinis, nes jie neatlieka lemiamos funkcijos ekonominėje tvarkoje, labai panašiai kaip Brechto *Trijų pensų operoje* (*Three Penny Opera*) ideali-

zuotas *Lumpenproletariat*. Tad Kristevos smarkiai perdėtas pasitikėjimas politine *avant-garde* svarba grindžiamas būtent tuo, kad ji nepripažįsta skirtumų tarp jo politinės ir ekonominės pozicijos ir moterų arba darbininkų klasės pozicijos. Kaip ankstyvojo Brechto, taip ir Kristevos marginalumo romantizavimas yra anti*buržuazinė*, bet nebūtinai anti*kapitalistinė* kraštutinio liberalizmo forma.

Nereikėtų leisti, kad čia išdėstyta Kristevos politikos kritika užgožtų teigiamus jos darbo aspektus. Jos ištikimybė kruopščiam teoriniam marginalumo ir ardomosios veiklos problemų tyrimui, radikalus subjekto tapatybės dekonstravimas, dažnai išsamus tiriamų meno kūrinių materialių ir istorinių kontekstų svarstymas atvėrė naujas tolesnio feministinio tyrinėjimo perspektyvas. Kristevos kalbos ir jos nuversto subjekto (*sujet en procès*) teorija leidžia mums nagrinėti tiek moterų, tiek vyrų rašymą iš antihumanistinės, antiesencialistinės perspektyvos. Kristevos vizija nėra išimtinai ar iš esmės feministinė, bet tokia, kurioje hierarchinė uždarybė, primesta reikšmei ir kalbai, atveriama laisvam signifikanto žaismui. Pritaikyta lyčių tapatumo ir skirtumo sričiai, ji tampa feministine vizija visuomenės, kurioje lyties signifikantas bus laisvas judėti; kurioje tas faktas, kad gimei vyru ar moterimi, nebelems subjekto padėties galios atžvilgiu ir kurioje dėl to pasikeis ir pats galios pobūdis.

Kadaise Jacques'as Derrida paklausė: „Kas, jei priartėsime... prie tokio santykio su kitu, kai lyties ženklų kodas nebebus diskriminuojantis?" („Choreographies", 76). Norėčiau baigti jo atsakymu, kuris, kaip daugelis utopinių ištarmių, drauge ir pranašiškas, ir sugestyvus:

> Santykis [su kitu] nebus neseksualus, anaiptol, bet bus kitaip seksualus: anapus binarinio skirtumo, kuris valdo visų kodeksų padorumą, anapus priešpriešos moteriška/vyriška, anapus homoseksualumo ir heteroseksualumo, kurie yra tas pat. Svajodamas išsaugoti galimybę, kurią šis klausimas suteikia, norėčiau tikėti seksualiai paženklintų balsų daugialypumu. Norėčiau tikėti masėmis, šiuo neapibrėžtu susiliejančių balsų skaičiumi, šiais paslankiais neidentifikuotos lyties ženklais, kurių šokis gali nešti, dalyti, dauginti kiekvieno „individo" kūną, ar jis būtų skiriamas kaip „vyras" ar „moteris", atitinkamai pagal vartojimo kriterijų.
>
> (76)

PAAIŠKINIMAI

Pratarmė

1 Šį sakinį parašiau keli mėnesiai prieš išleidžiant Keno Ruthveno *Feminist Literary Studies*, kur teigiama, kad tai – „pirmoji išsami tiek dominuojančių feministinės literatūros kritikos teorijų, tiek iš jų atsiradusių kritinių praktikų apžvalga". Nors džiaugiuosi galėdama pripažinti, kad jo knyga tikrai yra pirma išsami šios srities apžvalga, taip pat jaučiu, kad iš tiesų neprivalau keisti savo įžanginio žodžio dar ir dėl to, jog nė neketinau rašyti feministinės kritinės praktikos apžvalgos. *Feminist Literary Studies* aptariama feministinės kritikos sritis, kokia ji atrodo akademikui, įsigilinusiam į anglų literatūros studijas. Regis, šis požiūris neleido Ruthvenui aptarti prancūzų feministinės teorijos, todėl jo knyga nevisiškai aprėpia nūdienos feministinės *teorijos* problemas.

Pagrindinis dalykas, dėl kurio nesutinku su Ruthveno studija, nėra tai, kad ją parašė vyras: pritardama jo nuomonei, kad *iš principo* ir vyrai gali būti kritikai feministai, nesutinku su tuo, kad jis pernelyg skubotai atmeta politines priežastis, kodėl nūnai jie neturėtų mėginti užimti vadovaujančių pozicijų šioje ypatingoje srityje. Taip pat prieštarauju minčiai, kad vyrai galį džiaugtis tam tikrais privalumais, kurių neturi moterys, kai tenka imtis racionalios feministinės kritikos teorijos: „Kai kuriais atžvilgiais vyrams lengviau nei moterims priešintis juokingiems feministinės kritikos atvejams, – tvirtina Ruthvenas, – paprasčiausiai todėl, kad bauginanti radikalaus feminizmo retorika bet kurią moterį, griežtai kritikuojančią feministinį diskursą, prilygina „baltašikniam negrui" iš separatistinės juodaodžių retorikos" (14). Tačiau, žinoma, feministės kuo puikiausiai geba įsitraukti į diskusijas savo pačių reikalais, ir joms nereikia samdytis vyriškos giminės liberalų, kad atsišaudytų už jas.

Vis dėlto svarbiausia *Feminist Literary Studies* problema ta, kaip ši knyga siekia depolitizuoti feministinį kritinį diskursą. Pasak Ruthveno, feministinė kritika yra „regimas iki šiol neregimų „giminės" komponentų pateikimas visais humanitarinių ir socialinių mokslų sukurtais diskursais" (24). Tai, Ruthvenui *leidus*, nebūtinai feministinis aktas: jis lygiai taip pat gali būti ir patriarchalinės agresijos pavyzdys. Jo apibrėžimas paverstų sakinį: „Tu taip sakai, nes esi moteris" vienareikšmiai feministiniu. Paprasčiausiai manau, kad tik politinis feministinės kritikos ir teorijos apibrėžimas leis mums analizuoti skirtumą tarp feministinio ir seksistinio šio ir panašių teiginių vartojimo.

Įžanga: Kas bijo Virginios Woolf? Feministinės Woolf interpretacijos

1 Annos Coombes samprotavimai apie *Bangas* (*The Waves*) rodo tikrai Lukácso vertą antipatiją fragmentiniam ir subjektyviam modernizmo raizginiui, ypač kai ji rašo: „Sunkiausia, rašant šį darbą, buvo mėginti politizuoti diskursą, kuriame atkakliai (sic) siekiama išvengti politikos ir istorijos, o jeigu tai tampa nebeįmanoma, mėginama sklandžiai estetizuoti dalykus, kurių nepavyksta „realistiškai" inkorporuoti" (238).

2 Platesnę šios problemos analizę žr. skyriuje apie Gilbert ir Gubar p. 41–66.

3 Terminas „anglų ir amerikiečių" reiškia specifinį požiūrį į literatūrą, o ne empirinę nuorodą į kritikės tautybę. Britė kritikė Gillian Beer esė „Anapus determinizmo: George Eliot ir Virginia Woolf" („Beyond determinism: George Eliot and Virginia Woolf") išdėsto tuos pačius prieštaravimus Showalter požiūriui į Woolf, kaip ir mano šiame darbe. 1984 m. esė „Subjektas, objektas ir tikrovės prigimtis: Hume'as ir elegija *Į švyturį*" („Subject and object and the nature of reality: Hume and elegy in *To the Lighthouse*") Beer plėtoja šį požiūrį labiau filosofiniu kontekstu.

4 Apie įvadą į Derrida filosofiją ir kitas dekonstrukcijos formas žr. Norrisą.

5 Kristevos pozicija čia dėstoma remiantis jos *Poetinės kalbos revoliucija* (*La Révolution du langage poétique*).

6 Viena kritikė feministė Barbara Hill Rigney mėgina įrodyti, jog romane *Mrs Dalloway* „pamišimas yra veikiau aš prieglobstis, o ne jo netektis". Mano supratimu, tekstas šio teiginio neparemia – regis, jis priklauso labiau nuo kritikės troškimo išsaugoti Laingo kategorijas negu nuo atsakingo Woolf tekstų aiškinimo.

I Dvi feminizmo klasikės

1 Informacija čia grindžiama Robin Morgan antologijos *Sisterhood is Powerful* įvadu.

2 Cituota Morgan, p. 35–36.

3 Galiausiai būtų galima net įrodinėti, kad visas diskursas ironiškas, nes ir teoriškai, ir praktiškai vis labiau neįmanoma atskirti ironiško diskurso nuo neironiško. Šios literatūrinio teksto problemos aptarimą žr. Culler.

4 *The Female Eunuch* šioje knygoje neaptariama, nes tai nėra tikras literatūros kritikos darbas. Skyriuje, pavadintame „Romance", Greer vis dėlto išmėgina savo ranką aiškindama populiarią romantinę fikciją.

II „Moterų įvaizdžių" kritika

1 Negalėjau remtis originaliu 1972 m. leidimu. Todėl mano komentarai grindžiami pakartotiniu 1973 m. leidimu.

2 Žr. Ascher, p. 107–122.

3 Robinson ir Vogel straipsnis.

4 Katz-Stoker esė.

5 Čia Register cituoja Martin.

III Moterų rašymas ir rašymas apie moteris

1 Kaip cituoja Register, p. 13–14.
2 Citata iš titulinio *Literary Women* Women's Press leidimo lapo.
3 Skandinavijoje švedė kritikė Birgitta Holm kūrybiškai panaudojo pagrindines *The Madwoman in the Attic* idėjas savo įtakingoje Fredrikos Bremer, Švedijos realistinio romano kūrėjos, studijoje. Pirmą realistinį norvegų romaną *Amtmandens døttre* taip pat parašė moteris, Camilla Collett, ir Holm mėgina nustatyti priežastis, kodėl būtent rašytojos moterys sudarė Skandinavijos realizmo avangardą. Vėliau moterys pirmavo ir Skandinavijos natūralistinėje romanistikoje: Norvegijoje Amalie Skram (*Constance Ring, Lucie*), o Švedijoje Victoria Benedictsson (*Pengar / Pinigai*) rašė intriguojančius feministinius romanus apie lyčių kovą XIX a. devintą ir dešimtą dešimtmečiais.
4 Gilbert ir Gubar kursyvas. Jos cituoja Saidą, 162.
5 Žr. pirmą skyrių, p. 32–24.
6 Kitokį Mary Shelley požiūrio į moteriškumą aprašymą skaitykite Jacobus straipsnyje „Is there a woman in this text?“
7 Žr. II dalies tolesnį bendrą prancūzų feministinės teorijos aptarimą ir kai kurių Derrida teorijos aspektų pristatymą p. 96–97.

IV Teoriniai apmąstymai

1 Toliau aptariant politikos ir estetikos santykį žr. skyrelį apie Jehlen, p. 80–88.
2 Lukácsas, Brechtas, Stalinas, Trockis, Benjaminas, Gramsci ir Althusseris – visi laikomi marksistais, o psichoanalize domėjosi tokios skirtingos asmenybės kaip Freudas, Adleris, Jungas, Reich, Horney, Frommas, Klein ir Lacanas.
3 Plačiau apie Showalter darbą žr. įžanginiame skyriuje apie Woolf, p. 13–26, ir trečią skyrių, p. 51–66.
4 Jehlen straipsnį galima rasti Keohane, Rosaldo ir Gelpi (red.) bei Abel ir Abel (red.) leidiniuose. Aš cituoju pirmąją publikaciją iš žurnalo *Signs*.
5 Antroje straipsnio dalyje Jehlen praktiškai pritaiko savo estetines teorijas mėgindama išplėtoti romano teoriją, ypač pabrėždama sentimentalųjį romaną.
6 Susipažinimui su lesbiečių kritika žr. Zimmerman; toliau tyrinėdamos žr. Rich „Compulsory heterosexuality and lesbian existence“ bei *On Lies, Secrets and Silence*; taip pat Fadermann ir Rule. Kad susipažintumėte su juodaodžių feministine kritika, žr. Smith.
7 Žr., pavyzdžiui, Spivak.
8 Viena ankstyva išimtis – Lillian S.Robinson darbas, išleistas rinkiniu *Sex, Class and Culture.*
9 Žr. Kolodny, „Turning the lens on „The Panther Captivity“, 175.

V Nuo Simone de Beauvoir iki Jacques'o Lacano

1 *Antrosios lyties* politika sukėlė plačias diskusijas. Susipažindamos su kai kuriais iškeltais klausimais žr. Felstiner, Le Doeuff, Dijkstra ir Fuchs straipsnius iš *Feminist Studies*, 1980 m. vasara, 6, 2.
2 Šios ir kitų naujojo moterų judėjimo Norvegijoje plėtočių aprašymą žr. Haukaa.
3 Danijoje Jette Lundboe Levy pateikė puikią didžiosios Švedijos romanistės Victorios Benedic-

tsson istorinio konteksto tyrimų studiją. Norvegijoje Irene Engelstad ir Janneken Øverland tyrinėjo klasės ir seksualumo reprezentaciją, atitinkamai Amalie Skram ir Coros Sandel darbuose (žr. straipsnius bendroje jų rinktinėje *Frihet til å skrive*).

4 Kaip drąsesnius jų tyrinėjimų pavyzdžius galima paminėti: Coward ir Ellis *Language and Materialism*; Coward *Patriarchal Precedents ir Female Desire*; Kuhn ir Wolpe (red.) *Feminism and Materialism*; Lovell *Pictures of Reality*; Wolff *The Social Production of Art*; ir Barrett *Women's Oppression Today*.

5 Žr. p. 28–30.

6 Prancūziškai žodis „femelle“, įvardijantis moteriškos lyties gyvulį, vartojamas tik paniekinamai kalbant apie moteris.

7 Pionieriškas darbas buvo Herrmann *Les Voleuses de langue*. Kadangi autorė dėsto JAV, jis labiau „amerikietiškas“ nei „prancūziškas“.

8 Apie prancūzų feminizmo pateikimą Amerikoje žr. Jones „Writing the body“ ir Stanton, Feral, Makward, Gallop ir Burke straipsnius leidinyje Eisenstein ir Jardine (red.) p. 71–122. Keli amerikiečių apžvalginiai leidiniai skyrė specialius numerius arba priedus prancūzų feminizmui: *Signs*, 7, 1; *Yale French Studies*, 62; *Feminist Studies*, 7, 2; *Diacritics*, 1975 m. žiema ir 1982 m. vasara. Gerą bendrą prancūzų feminizmo istorijos paveikslą ir apžvalgą galima rasti leidėjų įvaduose leidinyje Marks ir Courtivron (red.).

9 Ši raida atliepia Amerikos poslinkį „į moterį sutelktos“ analizės link. Apie išsamią į moterį sutelkto feminizmo politikos analizę žr. Eisenstein.

10 Leidžiamas ir amerikietiškas *Questions féministes* variantas, pavadintas *Feminist Issues*. Jų manifestas perleistas pavadinimu „Variations on common themes“ leidinyje Marks ir Courtivron (red.), p. 212–230.

11 Lacaną glaustai pristato ir Wrightas bei Eagletonas (1983). Išsamesnį pristatymą skaitykite Lemaire.

VI Hélène Cixous: vaizduotės utopija

1 Visos Cixous darbų citatos daugiausia paimtos iš anglų publikuotų vertimų, tačiau trūkstamas ištraukas išverčiau pati. Publikuotų vertimų atveju, išskyrus straipsnį „Kastracija ar nukirsdinimas?“ („Castration or decapitation?“), kai negalėjau remtis prancūzišku originalu, pirmiausia nurodau vertimo puslapį, paskui prancūziško originalo. Pateikti tokie sutrumpinimai: JN – *La Jeune Née*, VE – *La Venue a l'ecriture* ir RSH – interviu iš *Revue des sciences humaines*.

2 Panašu, kad veikale *Eperons* (verčiamame *Paskatos – Spurs*) Derrida vartojo žodį „feministė“ ta pačia įžeidžiama prasme.

3 Sherry Ortner straipsnyje „Is female to male as nature is to culture?“ iš Rosaldo ir Lamphere (red.) leidinio analizuoja vyro/moters ir kultūros/gamtos priešpriešas bei prieina išvadų, nepaprastai primenančių kai kuriuos Cixous pastebėjimus. Tvirtindama, kad „visur, kiekvienoje žinomoje kultūroje, moterys laikomos menkesnėmis už vyrus“ (69), Ortner suvokia šį „visuotinį moterų nuvertinimą“ (71) kaip rezultatą visapersmelkiančios binarinės logikos, kai gretinama opozicija vyras/moteris su kultūra/prigimtis, o „prigimtis“ visuomet suvokiama kaip atstovaujanti „žemesnei egzistencijos tvarkai“ (72).

4 Čia Cixous seka Derrida, kuris pagrindinę Vakarų mąstymo srovę vadina *logocentrine*, nes ji nuolat teikia pirmenybę *Logos* – Žodžiui, kaip metafizinei esačiai.

5 *Falocentrizmas* yra sistema, kuri privilegijuoja falą, kaip galios simbolį arba šaltinį. Logocen-

trizmo ir falocentrizmo jungtis dažnai vadinama, anot Derrida, *falogocentrizmu*.

6 Argumentas, pateikiamas fonemų lygiu, tinka ir signifikantų lygiui. Pasak Saussure'o, ***ženklą*** („žodį") sudaro du terminai: ***signifikantas*** ir ***signifikatas***. Signifikantas yra materialus ženklo (garsas ar raidė) aspektas, o signifikatas – jo „reikšmė" arba įsivaizduojama reprezentacija. Signifikatas, kurį Saussure'as pavadina ***referentu***, ***nėra*** „realus dalykas" pasaulyje. Pasak Saussure'o, signifikantas ir signifikatas neatskiriami, kaip dvi to paties popieriaus lapo pusės, o poststruktūralizmas, ypač Lacano teorija, suabejojo šitokiu ženklo uždarumu ir atskleidė, kaip signifikantas gali „kisti" signifikato atžvilgiu.

7 Puikią XIX a. socializmo ir feminizmo utopinės minties analizę žr. Barbara Taylor.

8 Žr. Millett aptarimą 1 skyriuje, p. 24–31.

VII Patriarchaliniai atspindžiai: Luce Irigaray veidrodis

1 Žr. Lemoine-Luccioni apžvalgą leidinyje *Esprit*.

2 Nuorodos į *Spéculum* trumpinamos S. „S, 130" reiškia *Spéculum*, p. 130. „CS, 76" reiškia *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 76. Du straipsniai iš *Ce sexe* išversti leidinyje Marks ir Courtivron (red.). Šių vertimų citatos žymimos MC, vadovaujantis nuoroda į prancūzišką originalą, i.e. „MC, 100, CS, 24". Visi vertimai, išskyrus pažymėtus MC, – mano.

3 Kitas Irigaray ar jos keliamų problemų analizes žr. leidiniuose Burke „Introduction to Luce Irigaray's „When our lips speak together" ir „Irigaray through the looking glass"; taip pat Wenzel „Introduction to Luce Irigaray's „And the one doesn't stir without the other" bei Brown ir Adams „The feminine body and feminist politics".

4 Kaip Gallop aptaria šio pavadinimo potekstes, žr. skyriuje, jos pavadintame „Tėvo gundymas" („The father's seduction") (Gallop, 56–79).

5 Dažnai sunku tiksliai pasakyti, iš kur Irigaray cituoja. *Spéculum* prieraše ji teigia, kad dažnai linkusi apskritai nenurodyti citatų. Turint galvoje, kad moteris yra išstumta iš teorijos, tvirtina Irigaray, jai nėra reikalo susisaistyti su ja taip, kaip toji teorija reikalauja.

6 Plačiau apie Freudo teorijos vizualių įrodymų statuso analizę žr. Heath.

7 Glaustą moters seksualumo nuo Freudo iki šių dienų apžvalgą žr. Janine Chasseguet-Smirgel įžangą į Chasseguet-Smirgel (red.) arba (prancūziškai) nuostabiai aiškų Irigaray skyrių, pavadintą „Retour sur la theorie psychanalytique", CS, 35–65. Diskusiją apie galimus feministinius šių teorijų pritaikymus žr. Mitchell *Psychoanalysis and Feminism* ir *Women: The Longest Revolution*, Mitchell ir Rose įvadus į Mitchell ir Rose (red.) ir taip pat (prancūziškai) visą žavų Kofman Freudo aiškinimą, kurį daugeliu atžvilgiu galima suprasti kaip kritišką atsaką Irigaray. Lemoine-Luccioni leidinyje *Partage des femmes* ir Montrelay imasi polemikos apie specifiškesnę Lacano žemę.

8 Apytikriai apibendrinant, Freudas sieja žiūrėjimo aktą su analine *veikla*, kurią jis supranta kaip išreikštą troškimą *valdyti* arba troškimą turėti *galią* savo (libido) objektams, troškimą, kuriuo vėliau grindžiamos (falinės arba edipinės) fantazijos apie falinę (vyrišką) galią. Tad ***žvilgsnis*** įkūnija žiūrėtojo sadistinės galios troškimą, kai žvilgsnio objektas laikomas jo pasyvia, mazochistine moteriškosios giminės auka.

9 Apie platesnę Freudo nerimo analizę „Doroje" žr. Moi.

10 Claudios Reeder vertimas leidinyje Marks ir Courtivron (red.), 99–106.

11 Rachel Bowlby taip pat kritikavo Irigaray (drauge su Montrelay ir Cixous) už „apskritai nuoseklios socialinės teorijos stoką" (Bowlby, 67).

VIII Marginalumas ir ardomoji veikla: Julia Kristeva

1 Pirmoji šios citatos dalis išversta Roudiez (1), antroji – mano.
2 Cituota Barthes'o, 1970 (20). Vertimas mano.
3 Kitus Kristevos pristatymus anglų kalba žr. Coward ir Ellis bei Féral (1978).
4 Išsamesnį šios iščentruoto subjekto sąvokos aptarimą žr. mano įvado apie Lacaną 5-ame skyriuje, pp. 89–91.
5 Jos paskaitoje „Sex differences in language: a psychological approach" Oksfordo universiteto Moterų studijų komiteto surengtame paskaitų cikle „Moterys ir kalba", 1983 m. gegužės 10 d.
6 Žr. trumpą Derrida žodžio *différance* vartojimo pristatymą p. 96–98.
7 Žr. Ardener. Apie feministinės lingvistikos išdėstymą „nutildytos grupės" teorijos atžvilgiu žr. Kramarae, 1 skyrių, 1–32.
8 Dabar visuotinai manoma, kad Vološinovo pavardė yra žymaus sovietų literatūros teoretiko Michailo Bachtino slapyvardis.
9 Skyriuje, pavadintame „J'ai oublié mon parapluie" veikale *Eperons*, 103–113.
10 Kaip cituoja Wittgenstein, §1.
11 Kad susipažintumėte su šiomis Lacano sąvokomis, žr. 5 skyrių, p. 96–98.
12 Visame šiame skyriuje, kai bibliografijoje nenurodomas vertimas į anglų kalbą, visos Kristevos darbo citatos išverstos mano.
13 Tolesnei diskusijai apie Kristevos teorijos politines potekstes šiuo klausimu žr. mano įvadinį skyrių, p. 12–13.
14 Žr. jos straipsnį apie pažiūrų skirtingumą „Un nouveau type d'intellectuel".
15 Šios problemos aptarimą šiek tiek kitokiu požiūrio aspektu žr. Pajaczkowska.
16 Kaip Kristeva atrado Ameriką, žr. „Pourquoi les Etats-Unis?"
17 Kaip nusivylusios ir pagiežingos reakcijos į Kristevą pavyzdį, žr. Stone.

PAPILDOMA LITERATŪRA

Anglų ir amerikiečių feministinė kritika

Sunkiausia angliškai kalbančio pasaulio studentėms ne suprasti šiuos tekstus, o rasti kalbą, kuri leistų kritikuoti naudojamas strategijas ir atsekti po jomis slypinčias ideologines bei teorines prielaidas. Šiuo tikslu puikiai padės Catherine Belsey *Critical Practice*. (Visa bibliografinė informacija, kaip įprasta, pateikta nuorodų skyriuje.) Trumpam anglų ir amerikiečių kritikos skaitinių kursui siūlau tokį kelią (šia tvarka): Kate Millett *Sexual Politics*, Showalter *A Literature of Their Own* skyrių apie Virginią Woolf, Showalter „Towards a feminist poetics" ir pirmus 100 puslapių Gilbert ir Gubar *The Madwoman in the Attic*. Norint šį glaustą ir ribotą sąrašą galima papildyti Smith ir Zimmermann esė atitinkamai apie juodaodžių ir lesbiečių feministinę kritiką, taip pat keliomis bendresnio pobūdžio esė: Adrienne Rich *On Lies, Secrets and Silence* bei Tillie Olsen *Silences*. Naudinga amerikiečių feministinės politikos nuo septintojo dešimtmečio apžvalga bus Eisenstein *Contemporary Feminist Thought*. Tikrai smagiai – ir kitaip – pasiskaitysite iki šiol nepranoktą Mary Ellmann darbą *Thinking about Women*. Keno Ruthveno *Feminist Literary Studies* yra naudinga anglų ir amerikiečių feministinės kritikos ir jos poveikio anglų kalbos studijoms apžvalga.

Prancūzų feministinė teorija

Sunku imtis šios temos neturint esminio Freudo, Lacano ir Derrida supratimo. Šiomis temomis siūlau studentei pirmiausia susipažinti su Wrighto įvadu į psichoanalitinę kritiką, Norriso įvadu į dekonstrukciją ir Eagletono įvadu į bendrą literatūros teoriją. Tai suteiks jai minčių apie šias sritis ir kokia kryptimi eiti toliau.

Esama daug gerų amerikiečių prancūzų feminizmo įvadų. Pagrindinė antologija (su įvadais) tebėra Marks ir Courtivron (red.) *New French Feminisms*. Daug Amerikos žurnalų yra išleidę specialius numerius, skirtus šiai temai, ir aš rekomenduoju šiuos: *Signs*, 7, 1, 1981 m. ruduo; *Feminist Studies*, 7, 2, 1981 m. vasara; *Yale French Studies*, 62, 1981; ir *Diacritics*, 1975 m. žiema ir 1982 m. vasara. Eisenstein ir Jardine (red.) *The Future of Difference* taip pat yra vertingų anglų ir amerikiečių bei prancūzių požiūrių skirtumų ir panašumų aptarimų. Šiuo požiūriu studentė, kuri tyrinėja psichoanalizės ir feminizmo sąsajas, gali pasitelkti Juliet Mitchell *Psychoanalysis and Feminism*, taip pat Jane Gallop *Feminism and Psychoanalysis*, ypač jos įžangą ir skyrių apie Mitchell knygą.

Kai dėl prancūzių teoretikių, angliškai kalbanti studentė galėtų pradėti nuo Cixous „The laugh of the Medusa". Vertingos ir Cixous *La Venue á l'écriture* ir *La Jeune Née*, bet kol kas nėra jų

vertimų (į anglų klb. – vert.). Studijuojančios Irigaray ir Kristevą galėtų atitinkamai pradėti nuo Kristevos „The ethics of linguistics“ ir „Women's time“ bei Irigaray ištraukų, išspausdintų Marks ir Courtivron (red.) bei žurnale *Signs*, nors pastarieji, deja, pateikia ganėtinai iškreiptą Irigaray domėjimosi sritį, pirmiausia susitelkdami į jos pastangas teoritezuoti „moterį“, o ne į jos patriarchalinio diskurso kritiką. Svarbiausi tekstai studijuojančioms Kristevą ir Irigaray tebėra *La Révolution du langage poétique* (teorinė dalis) ir *Spéculum*, o juos Amerikos leidėjai jau išvertė. Tuo tarpu skaitytojoms feministėms naudingiausi, ko gero, yra Kristevos *About Chinese Women* įvadas ir jos esė knygoje *Desire in Language*. Toms, kurios ypač domisi psichoanalize, įdomių įžvalgų atvers *Powers of Horror*.

Marksistinė feministinė teorija

Vertinga ir daug peno mintims teikianti yra Michèle Barrett bendros marksistinės feministinės politikos apžvalga *Women's Oppression Today*. Nesant konkrečios marksistinės feministinės literatūros teorijos, studentėms bus įdomi Marksistinio feministinio literatūros kolektyvo kritika ir Penny Boumelhos lyties ideologijos tyrinėjimas Thomaso Hardy'žio romanuose.

ŠALTINIAI

Abel, Elizabeth ir Abel, Emily (red.) (1983) *The „Signs" Reader: Women, Gender, and Scholarship*, Chicago, University of Chicago Press.

Ardener, Edwin (1975) „The „problem" revisited" leidinyje Ardener, Shirley (red.), *Perceiving Women*, London, Malaby Press.

Ascher, Carol (1981) *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*, Brighton, Harvester.

Auerbach, Nina (1978) *Communities of Women: An Idea in Fiction*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bakhtin, Mikhail (1968) *Rabelais and His World*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Barrett, Michele (red.) (1979) *Virginia Woolf: Women and Writing*, London, The Women's Press.

– (1980)) *Women's Oppression Today*, London, Verso.

Barthes, Roland (1970) „L'étrangère", *La quinzaine littéraire*, 94, 1–15 gegužė, 19–20.

– (1976) *The Pleasure of the Text*, vert. Miller, Richard, London, Jonathan Cape.

– (1977) „The death of the Author", leidinyje Heath, Stephen (red.), *Image Music Text*, London, Fontana.

Bazin, Nancy Topping (1973) *Virginia Woolf and the Androgynous Vision*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

Beauvoir, Simone de (1949) *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard. Vert. Parshley, H.M. (1972) *The Second Sex*, Harmondsworth, Penguin.

– (1984)) *Simone de Beauvoir Today. Conversations with Alice Schwartzer 1972–1982*, London, Chatto.

Beer, Gillian (1979) „Beyond determinism: George Eliot and Virginia Woolf" leidinyje Jacobus, Mary (red.), *Women Writing and Writing About Women*, London, Croom Helm, 80–99.

– (1984) „Hume, Stephen and elegy in *To the Lighthouse*", *Essays in Criticism*, 34, 33–55.

Beer, Patricia (1974) *Reader, I Married Him: A Study of the Women Characters of Jane Austen, Charlotte Brontë, Elizabeth Gaskell and George Eliot*, London, Macmillan.

Belsey, Catherine (1980) *Critical Practice*, London, Methuen.

Boumelha, Penny (1982) *Thomas Hardy and Women: Sexual Ideology and Narrative Form*, Brighton, Harvester.

Bowlby, Rachel (1983) „The feminine female", *Social Text*, 7, pavasaris ir vasara, 54–68.

Brown, Beverly ir Adams, Parveen (1979) „The feminine body and feminist politics", *m/f*, 3, 35–50.

Brown, Cheryl L. ir Olson, Karen (red.) (1978) *Feminist Criticism: Essays on Theory, Poetry and Prose*, Metuchen, Scarecrow Press.

Burke, Carolyn (1980) „Introduction to Luce Irigaray's „When our lips speak together", *Signs*, 6, 1, ruduo, 66–68.

– (1981) „Irigaray through the looking glass", *Feminist Studies*, 7, 2 vasara, 288–306.

Chasseguet-Smirgel, Janine (red.) (1970) *Female Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.

Cixous, Hélène (1968) *L'Exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Paris, Grasset. Vert. Purcell, Sally (1972) *The Exile of James Joyce or the Art of Replacement*, New York, David Lewis.

– (1974) *Prénoms de personne*, Paris, Seuil.

– (1975) *La Jeune Née* (bendradarbiaujant su Catherine Clément), Paris, UGE, 10/18. Ištrauką iš „Sorties" vertė Liddle, Ann, leidinyje Marks, Elaine ir Courtivron, Isabelle de (red.) (1980) *New French Feminisms*, Brighton, Harvester, 90–98.

– (1975) „Le Rire de la Méduse", *L'Arc*, 61, 39–54. Vert. Cohen, Keith ir Cohen, Paula (1976) „The laugh of the Medusa", *Signs*, 1, vasara, 875–899. Cituota iš naujo leidimo Marks, Elaine ir Courtivron, Isabelle de (red.) (1980) *New French Feminisms*, Brighton, Harvester, 245–264.

– (1976) *LA*, Paris, Gallimard.

– (1976) „La Missexualité, où jouis-je?" *Poetique*, 26, 240–249.

– (1976) „Le Sexe ou la tête?" *Les Cahiers du GRIF*, 13, 5–15. Vert. Kuhn, Annette (1981) „Castration or decapitation?" *Signs*, 7, 1, 41–55.

– (1976) *Portrait de Dora*, Paris, des femmes. Vert. Burd, Sarah (1983) *Portrait of Dora, Diacritics*, 13, 1, pavasaris, 2–32.

– (1977) „Entretien avec Françoise van Rossum-Guyon", *Revue des sciences humaines*, 168, spalis-gruodis, 479–493.

– (1977) *La Venue à l'écriture* (bendradarbiaujant su Annie Leclerc ir Madeleine Gagnon), Paris, UGE, 10/18.

– (1979) „L'Approche de Clarice Lispector", *Poétique*, 40, 408–419.

Conley, Verena Andermatt (1984) *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, Lincoln and London, University of Nebraska Press. Įtrauktas priedas „An exchange with Hélène Cixous"; 129–161.

Coombes, Anna (1979) „Virginia Woolf's *The Waves*: a materialist reading of an almost disembodied voice" leidinyje Barker, Francis *et al.* (red.), *Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1978. Vol. I: 1936: The Politics of Modernism*, Colchester, University of Essex, 228–251.

Cornillon, Susan Koppelman (red.) (1972) *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Popular Press.

Coward, Rosalind (1983) *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, London, Routledge & Kegan Paul.

– (1984) *Female Desire. Women's Sexuality Today*, London, Paladin.

– ir Ellis, John (1977) *Language and Materialism*, London, Routledge & Kegan Paul.

Culler, Jonathan (1974) *Flaubert. The Uses of Uncertainty*, London, Paul Elek.

Dahlerup, Pil (1972) „Omedvetna attityder hos en recensent" leidinyje Berg, Karin Westman (red.), *Könsdiskriminering förr och nu*, Stockholm, Prisma, 37–45.

Dardigna, Anne-Marie (1981) *Les Châteaux d'Eros ou les infortunes de sexe des femmes*, Paris, Maspero.

Delphy, Christine (1984) *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*, vert. ir red. Leonard, Diana, London, Hutchinson.
Derrida, Jacques (1967) *De la grammatologie*, Paris, Minuit. Vert. Spivak, Gayatri (1976) *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
– (1967) *L'Ecriture et la différence*, Paris, Seuil, vert. Bass, Alan (1978) *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press.
– (1975) „The purveyor of truth", Yale French Studies, 52, 31–114.
– (1978) *Eperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.
– (1982) „Choreographies", interviu su Christie V. McDonald, *Diacritics*, 12, 2, 66–76.
Diacritics (1975) žiema.
– (1982) vavasara.
Dijkstra, Sandra (1980) „Simone de Beauvoir and Betty Friedan: the politics of omission", *Feminist Studies*, 6, 2, vasara, 290–303.
Doederlein, Sue Warrick (1982) „Comment on Jehlen", *Signs*, 8, 1, 164–146.
Donovan, Josephine (1972) „Feminist style criticism" leidinyje Cornillon, Susan Koppelman (red.), *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Popular Press, 341–354.
– (red.) (1975) *Feminist Literary Criticism: Explorations in Theory*, Lexington, The University Press of Kentucky.
Eagleton, Terry (1976) *Marxism and Literary Criticism*, Berkeley, University of California Press.
– (1983) *Literary Theory. An Introduction*, Oxford, Blackwell.
Eisenstein, Hester (1984) *Contemporary Feminist Thought*, London, Allen & Unwin.
– ir Jardine, Alice (red.) (1980) *The Future of Difference*, Boston, Mass., G. K. Hall.
Ellmann, Mary (1968) *Thinking About Women*, New York, Harcourt.
Engelstad, Irene and Øverland, Janneken (1981) *Frihet til å skrive. Artikler om kvinnelitteratur fra Amalie Skram til Cecile Løveid*, Oslo, Pax.
Faderman, Lillian (1981) *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women From the Renaissance to the Present*, New York, William Morrow.
Felman, Shoshana (1975) „The critical phallacy", *Diacritics*, žiema, 2–10.
Felstines, Mary Lowenthal (1980) „Seeing The Second Sex through the second wave", *Feminist Studies*, 6,2, vasara, 247–276.
Feminist Studies (1981) 7, 2, vasara.
Féral, Josette (1978) „Antigone or the irony of the tribe", *Diacritics*, ruduo, 2–14.
– (1980) „The powers of Difference" leidinyje Eisenstein, Hester ir Jardine, Alice (red.), *The Future of Difference*, Boston, Mass., G. K. Hall, 88–94.
Freud, Sigmund (1919) „The uncanny", *Standard Edition*, 17 tomas, 219–252.
– (1933) „On femininity" leidinyje *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 33 paskaita. Pelican Freud Library. 2 tomas, Harmondsworth, Penguin (1977).
Friedan, Betty (1963) *The Feminine Mystique*, New York, Dell.
Fuchs, Jo-Ann P. (1980) „Female eroticism in *The Second Sex*", *Feminist Studies*, 6, 2, vasara, 304–313.
Gallop, Jane (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, London, Macmillan.
– ir Burke, Carolyn G. (1980) „Psychoanalysis and feminism in France" leidinyje Eisenstein, Hester ir Jardine, Alice (red.), *The Future of Difference*, Boston, Mass., G. K. Hall, 106–122.
Gilbert, Sandra M. ir Gubar, Susan (1979) *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press.

Greer, Germaine (1970) *The Female Eunuch*, London, MacGibbon & Kee.

Greimas, Algirdas Julien (1966) *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse.

Haukaa, Runa (1982) *Bak Slagordene. Den nye kvinnebevegelsen i Norge*, Oslo, Pax.

Heath, Stephen (1978) „Difference", *Screen*, 19,3 , ruduo, 51–112.

Heilbrun, Carolyn G. (1973) *Toward Androgyny. Aspects of Male and Female in Literature*, London, Victor Gollancz.

Herrmann, Claudine (1976) *Les Voleuses de langue*, Paris, des femmes.

Holly, Marcia (1975) „Consciousness and authenticity: towards a feminist aesthetic" leidinyje Donovan, Josephine (red.), *Feminist Literary Criticism. Explorations in Theory*, Lexington, The University Press of Kentucky, 38–47.

Holm, Birgitta (1981) *Fredrika Bremer och den borgerliga romanens födelse. Romanens mödrar I*, Stockholm, Norstedt.

Irigaray, Luce (1973) *Le Langage des déments*, Paris, Mouton.

– (1974) *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Minuit.

– (1976) „Women's Exile", interviu leidinyje *Ideology and Consciousness* (1977) I, gegužė, 62–76. Pirmąkart išspausdinta kaip „Kvinner i eksil" leidinyje Haugsgjerd, Svein ir Engelstad, Fredrik (red.) (1976) *Seks samtaler om psykiatri*, Oslo, Pax.

– (1977) *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit. Trys *Ce sexe* straipsniai buvo išversti į anglų kalbą: „Ce sexe qui n'en est pas un" kaip „This sex which is not one" ir „Des marchandises entre elles" kaip „When the goods get together", abu vertė Reeder, Claudia (1980) leidinyje Marks, Elaine ir Courtivron, Isabelle de (red.), *New French Feminisms*, Brighton, Harvester, atitinkamai 99–106 ir 107–10; ir „Quand nos levres se parlent", vertė Burke, Carolyn (1980) „When our lips speak together", *Signs* 6, 1, ruduo, 69–79.

– (1977) „Misère de la psychanalyse", *Critique*, 30, 365, spalis, 879–903.

– (1979) *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris, Minuit. Vert. Wenzel, Hélène Vivienne (1981) „And the one doesn't stir without the other", *Signs*, 7, 1, ruduo, 60–67.

– (1980) *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, Paris, Minuit.

– (1981) *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montréal: les éditions de la pleine lune.

– (1982) *Passions élémentaires*, Paris, Minuit.

– (1983) *La Croyance même*, Paris, Galilée.

– (1983) *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit.

Jacobus, Mary (1979) „The buried letter: feminism and romanticism in Villette" leidinyje Jacobus, Mary (red.), *Women Writing and Writing About Women*, London, Croom Helm, 42–60.

– (red.) (1979) *Women Writing and Writing About Women*, London, Croom Helm.

– (1981) „Review of The Madwoman in the Attic", *Signs*, 6,3, 517–523.

– (1982) „Is there a woman in this text?" *New Literary History*, XIV, 1, 117–141.

Jehlen, Myra (1981) „Archimedes and the paradox of feminist criticism", *Signs*, 6, 4, 575–601.

Jones, Ann Rosalind (1981) „Writing the body: toward an understanding of l'écriture féminine", *Feminist Studies*, 7, 2, vasara, 247–263.

Kaplan, Cora (1978) „Įvadas" į Elizabeth Barret Browning, *Aurora Leigh and Other Poems*, London, The Women's Press.

– (1979) „Radical feminism and literature: rethinking Millett's *Sexual Politics*", *Red Letters*, 9, 4–16.

Katz-Stoker, Fraya (1972) „The other criticism: feminism vs. formalism" leidinyje Cornillon, Susan Koppelman (red.), *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Popular Press, 315–327.

Keohane, Nannerl O., Rosaldo, Michelle Z. ir Gelpi, Barbara C. (red.) (1982) *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press.

Kofman, Sarah (1980) *L'Énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée.

Kolodny, Annette (1975) „Some notes on defining a „feminist literary criticism", *Critical Inquiry*, 2, 1, 75–92. Perspausdinta leidinyje Brown, Cheryl L. ir Olson, Karen (red.) (1978) *Feminist Criticism: Essays on Theory, Poetry and Prose*, Metuchen, Scarecrow Press, 37–58.

– (1980) „Dancing through the minefield: some observations on the theory, practice and politics of a feminist literary criticism", *Feminist Studies*, 6, 1, 1–25.

– (1981) „Turning the lens on „The Panther Captivity": a feminist exercise in practical criticism", *Critical Inquiry*, 8, 2, 329–345. Cituoju iš Abel, Elizabeth (red.) leidinio (1982) *Writing and Sexual Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 159–175.

Kramarae, Cheris (1981) *Women and Men Speaking. Frameworks for Analysis*, Rowley, Mass., Newbury House.

Kramer, Cheris, Thorne, Barrie ir Henley, Nancy (1978) „Perspectives on language and communication", *Signs*, 3, 3, 638–651.

Kristeva, Julia (1969) *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil.

– (1974) *Des Chinoises*, Paris: des femmes, Vert. Barrows, Anita (1977) *About Chinese Women*, London, Boyars.

– (1974) „La femme, ce n'est jamais ça", *Tel Quel*, 59, ruduo, 19–24.

– (1974) *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil.

– (1975) „The system and the speaking subject" leidinyje Sebeok, Thomas A. (red.), *The Tell-Tale Sign. A Survey of Semiotics*, Lisse, Netherlands, The Peter de Ridder Press, 47–55.

– (1977) „A partir de *Polylogue*", interviu su Françoise van Rossum-Guyon leidinyje *Revue des sciences humaines*, 168, gruodis, 495–501.

– (1977) „Héréthique de l'amour", *Tel Quel*, 74, žiema, 30–49. Perleista kaip „Stabat mater" leidinyje Kristeva, Julia (1983) *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 225–247.

– (1977) *Polylogue*, Paris, Seuil.

– (1977) „Pourquoi les Etats-Unis?" (su Marcelin Pleynet, Philippe Sollers), *Tel Quel*, 71/73, ruduo, 3–19. (1978) „The U.S. now: a conversation", *October*, 6, ruduo, 3–17.

– (1977) „Un nouveau type d'intellectuel: le dissident", *Tel Quel*, 74, žiema, 3–8.

– (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, red. Roudiez, Léon S., vert. Jardine, Alice, Gora, Thomas ir Roudiez, Léon, Oxford, Blackwell.

– (1980) „Motherhood according to Giovanni Bellini" leidinyje Kristeva, Julia, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature*, Oxford, Blackwell, 237–270. Pirma šios esė dalis taip pat išversta pavadinimu „The maternal body", vert. Pajaczkowska, Claire (1981), *m/f*, 5 ir 6, 158–163.

– (1980) *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil. Vert. Léon Roudiez (1982) *Powers of Horror*, New York, Columbia University Press.

– (1980) „The ethics of linguistics" leidinyje Kristeva, Julia, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature*, Oxford, Blackwell, 23–35.

– (1981) „Women's time", vert. Jardine, Alice ir Blake, Harry *Signs*, 7, 1, 13–35.

– (1983) *Histoires d'amour*, Paris, Denoël.

– (1984) „Julia Kristeva in Conversation with Rosalind Coward" leidinyje Appignanesi, Lisa (red.) *Desire*, London, ICA Documents, 22–27.

Kuhn, Annette ir Wolpe, Ann Marie (red.) (1978) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London, Routledge & Kegan Paul.

Lacan, Jacques (1966) *Ecrits*, Paris, Seuil. Rinkinio vert. Sheridan, Alan (1977) *Ecrits*, London, Tavistock.

– (1975) *Encore. Le séminaire livre XX*, Paris, Seuil.

Laplanche, Jean (1976) *Life and Death in Psychoanalysis*, vert. Mehlman, Jeffrey, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Leclerc, Annie (1974) *Parole de femme*, Paris, Grasset.

Le Doeuff, Michèle (1980) „Simone de Beauvoir and existentialism", *Feminist Studies*, 6, 2, vasara, 277–289.

Lemaire, Anika (1977) *Jacques Lacan*, London, Routledge & Kegan Paul.

Lemoine-Luccioni, Eugénie (1975) „Review of *Spéculum*", *Esprit*, 43, 3, 466–469.

– (1976) *Partage des femmes*, Paris, Seuil.

Levy, Jette Lundboe (1980) *Dobbeltblikke. Om at beskrive kvinder. Ideologi og aestetik i Victoria Benedictssons forfatterskab*, København, Tiderne Skifter.

Lewis, Philip, E. (1974) „Revolutionary semiotics", *Diacritics*, 4, 3, ruduo, 28–32.

Lovell, Terry (1982) *Pictures of Reality. Aesthetics, Politics and Pleasure*, London, British Film Institute.

Lukacs, Georg (1972) „Preface" leidinyje *Studies in European Realism. A Sociological Survey of the Writings of Balzac, Stendhal, Zola, Tolstoy, Gorki and others*, London, Merlin Press, 1–19.

Macherey, Pierre (1966) *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspéro. Vert. Wall, Geoffrey (1978) *A Theory of Literary Production*, London, Routledge & Kegan Paul.

Makward, Christiane (1978) „Structures du silence/du délire: Marguerite Duras, Hélène Cixous", *Poétique*, 35, rugsėjis, 314–324.

– (1984) „To be or not to be... a feminist speaker" leidinyje Eisenstein, Hester ir Jardine, Alice (red.), *The Future of Difference*, Boston, Mass., G. K. Hall, 95–105.

Marcus, Jane (1981) „Thinking back through our mothers" leidinyje Marcus, Jane (red.), *New Feminist Essays on Virginia Woolf*, London, Macmillan, 1–30.

Marcuse, Herbert (1968) „A critique of Norman O. Brown" leidinyje *Negations: Essays in Critical Theory*. Su Jeremy J. Shapiro vertimais iš vokiečių kalbos, London, Allen Lane, 227–247.

Marder, Herbert (1968) *Feminism and Art. A Study of Virginia Woolf*, Chicago, The University of Chicago Press.

Marini, Marcelle (1977) *Territoires du féminin avec Marguerite Duras*, Paris, Minuit.

Marks, Elaine ir Courtivron, Isabelle de (red.) (1980) *New French Feminisms*, Brighton, Harvester.

Martin, Wendy (1970) „The feminine mystique in American fiction" leidinyje Howe, Florence (red.) *Female Studies II*, Pittsburgh, KNOW.

Marxist-Feminist Literature Collective (1978) „Women's writing: *Jane Eyre, Shirley, Villette, Aurora Leigh*", *Ideology and Consciousness*, 1, 3, pavasaris, 27–48.

Meisel, Perry (1980) *The Absent Father. Virginia Woolf and Walter Pater*, New Haven, Yale University Press.

Millett, Kate (1969) *Sexual Politics*, London, Virago, 1977.

Mitchell, Juliet (1971) *Woman's Estate*, Harmondsworth, Penguin.

– (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin.

– (1954) *Women: The Longest Revolution. Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis*, London, Virago.

– and Jacqueline Rose (red.) (1982) *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, London, Macmillan.

Moers, Ellen (1976) *Literary Women: The Great Writers*, New York, Doubleday. Perleista (1977) London, The Women's Press.

Moi, Toril (1981) „Representation of patriarchy: sexuality and epistemology in Freud's „Dora", *Feminist Review*, 9, ruduo, 60–74.

Montrelay, Michèle (1977) *L'Ombre et le nom. Sur la féminité*, Paris, Minuit.

Morgan, Robin (red.) (1970) *Sisterhood is Powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*, New York, Vintage Books.

Neusüss, Arnhelm (1968) „Schwierigkeiten einer soziologie des utopischen Denkens" leidinyje Neusüss, Arnhelm (Hrsg) *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied, Luchterhand, 13–112.

Newton, Judith Lowder (1981) *Women, Power, and Subversion. Social Strategies in British Fiction 1778-1860*, Athens, Georgia, University of Georgia Press.

Norris, Christopher (1982) *Deconstruction. Theory and Practice*, London, Methuen.

Olsen, Tillie (1980) *Silences*, London, Virago.

Ortner, Sherry B. (1974) „Is female to male as nature is to culture?" leidinyje Rosaldo, Michelle Zimbalist ir Lamphere, Louise (red.) *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 67–87.

Pajaczkowska, Claire (1981) „Introduction to Kristeva", *m/f*, 5 ir 6, 149–157.

Plaza, Monique (1978) „Phallomorphic power" and the psychology of „woman", *Ideology and Consciousness*, 4, ruduo, 4–36.

Prokop, Ulrike (1976) *Weiblichen Lebenzusammenhang. Von der Bescränktheit der Strategien und den Unangemessenheit der Wunsche*, Frankfurt, Suhrkamp.

Questions féministes (collective) (1980) „Variations on common themes" leidinyje Marks, Elaine ir Courtivron, Isabelle de (red.), *New French Feminisms*, Brighton, Harvester, 212–230.

Register, Cheri (1975) „American feminist literary criticism: a bibliographical introduction" leidinyje Donovan, Josephine (red.), *Feminist Literary Criticism. Explorations in Theory*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1–28.

Rich, Adrienne (1979) *On Lies, Secrets and Silence. Selected Prose 1966-1978*. Perleista (1980) London, Virago.

– (1980) „Compulsory heterosexuality and lesbian existence", *Signs*, 5, 4. Perleista kaip atskira brošiūra (1981), London, Onlywomen Press.

Rigney, Barbara Hill (1978) *Madness and Sexual Politics in the Feminist Novel. Studies in Brontë, Woolf, Lessing and Atwood*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Robinson, Lillian S. (1978) „Dwelling in decencies" leidinyje Brown, Cheryl L. ir Olson, Karen (red.), *Feminist Criticism: Essays on Theory, Poetry and Prose*, Metuchen, Scarecrow Press, 21–36. Pirmą kartą išspausdinta (1971) leidinyje *College English*, 32, gegužė, 879–889.

– (1978) *Sex, Class and Culture*, Bloomington, Indiana University Press.

– ir Vogel, Lise (1972) „Modernism and history" leidinyje Cornillon, Susan Koppelman (red.), *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Popular Press, 278–307.

Rochefort, Christiane (1972) *Archaos ou le jardin étincelant*, Paris, Grasset.

Rogers, Katharine, M. (1966) *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*, Seattle, University of Washington Press.

Roudiez, Leon S. (1980) „Introduction" leidinyje Kristeva, Julia, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Oxford: Blackwell, 1–20.

Rule, Jane (1975) *Lesbian Images*, Garden City, N.Y., Doubleday.

Ruthven, K. K. (1984) *Feminist Literary Studies: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Said, Edward W. (1975) *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books.

Schweickart, Patrocinio (1982) „Comment on Jehlen", *Signs*, 8, 1, 170–176

Showalter, Elaine (1971) „Women and the literary curriculum", *College English*, 32, gegužė.

- (1977) *A Literature of Their Own. British Women Novelists from Bronte to Lessing*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

- (1979) „Toward a feminist poetics" leidinyje Jacobus, Mary (red.) *Women Writing and Writing About Women*, London: Croom Helm, 22–41.

- (1981) „Feminist criticism in the wilderness", *Critical Inquiry*, 8, 1, 179–205. Perleista leidinyje Abel, Elizabeth (red.) (1982) *Writing and Sexual Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 9–36.

- (1982) „Comment on Jehlen", *Signs*, 8, 1, 160–164.

Signs (1981) 7, 1, ruduo.

Smith, Barbara (1980) *Towards a Black Feminist Criticism*, brošiūra, 19 p., New York, Out and Out Books. Pirmą kartą išspausdinta 1977 leidinyje *Conditions: Two*.

Spacks, Patricia Meyer (1976) *The Female Imagination. A Literary and Psychological Investigation of Women's Writing*, London, Allen & Unwin.

Spender, Dale (1980) *Man Made Language*, London, Routledge & Kegan Paul.

- (1982) *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, London, Routledge & Kegan Paul.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1981) „French feminism in an international frame", *Yale French Studies*, 62, 154–184.

Stanton, Domna C. (1980) „Language and revolution: the Franco-American dis-connection" leidinyje Eisenstein, Hester ir Jardine, Alice (red.), *The Future of Difference*, Boston, Mass., G. K. Hall, 73–87.

Stone, Jennifer (1983) „The horrors of power: a critique of Kristeva" leidinyje Barjer, Francis *et al.* (red.), *The Politics of Theory. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1982*, Colchester, University of Essex, 38–48.

Stubbs, Patricia (1979) *Women and Fiction. Feminism and the Novel 1880-1920*, Brighton, Harvester; London, Methuen, 1981.

Taylor, Barbara (1983) *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, London, Virago.

Thorne, Barrie ir Henley, Nancy (1975) „Difference and dominance: an overview of language, gender, and society" leidinyje Thorne, Barrie ir Henley, Nancy (red.), *Language and Sex: Difference and Dominance*, Rowley, Mass., Newbury House, 5–42.

Vološinov, V. N. (1929) *Marxism and the Philosophy of Language*, vert. Matejka, Ladislav ir Titunik, I. R. (1973), New York, Seminar Press.

Wenzel, Hélène Vivienne (1981) „Introduction to Luce Irigaray's „And the one doesn't stir without the other", *Signs*, 7, 1, Ruduo, 56–59.

White, Allon (1977) *„L'éclatement du sujet": The Theoretical Work of Julia Kristeva*, Birmingham, University of Birmingham Centre for Contemporary Studies. Stencilled Occasional Paper no. 49.

Whitman, Walt (1855) *Leaves of Grass* leidinyje *The Portable Walt Whitman*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

Wittgenstein, Ludwig (1963) *Philosophical Investigations*, vert. Anscombe, G. E. M., Oxford, Blackwell.

Wolff, Janet (1981) *The Social Production of Art*, London, Macmillan.

Woolf, Virginia (1925) *Mrs Dalloway*, Harmondsworth, Penguin, 1964.

- (1927) *To the Lighthouse*, London, Dent, 1977.
- (1929) *A Room of One's Own*, London, Granada, 1977.
- (1938) *Three Guineas*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

Wright, Elizabeth (1984) *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*, London, Methuen.

Yale French Studies (1981) 62.

Zimmerman, Bonnie (1981) „What has never been: an overview of lesbian feminist literary criticism", *Feminist Studies*, 7, 3, 451–476.

RODYKLĖ

Ne grynai objektyvi dokumentika ir ne siaurai sektantiška [illegible] ga yra pats geriausias pavyzdys, kaip reikia kurti feministinę teoriją.
Women's Review

Ši Moi knyga svarbi feministinės minties raidai dėl to, kad nuo jos prasideda aštuntojo dešimtmečio feministinės minties savikritikos ir tam tikros teorinės savimonės srovė. Moi buvo viena pirmųjų, pradėjusių metakritiškai traktuoti feminizmo teoriją ir praktiką. Baigdama knygą ji taip ir neranda nė vienos teoretikės, kurios pažiūros visiškai patenkintų griežtus autorės reikalavimus. Tačiau teorinė ir politinė šios knygos įtaiga liudija, jog tokia feministinė teorija įmanoma.
Karla Gruodis, Feminizmo ekskursai

Kokios yra feministinės kritinės praktikos politinės potekstės? Kaip literatūros teksto problemos siejasi su feministinės politikos, kaip visumos, prioritetais ir perspektyvomis? *Lyties/teksto politika* gvildena šiuos esminius klausimus ir tyrinėja dviejų pagrindinių feministinės kritikos srovių – anglų ir amerikiečių bei prancūzų – stipriąsias puses ir ribotumą, ypač daug dėmesio skirdama Cixous, Irigaray ir Kristevos darbams. Parašyta skaitytojams, menkai susipažinusiems su šia tema, *Lyties/teksto politika* aktyviai įsikiša į aktualią polemiką, provokuojančiai pasisakydama už politiškai angažuotą kritiką, o ne vien už teksto kritiką arba nepolitinius požiūrius.

Toril Moi dėsto Duke universitete, JAV

ATVIROS LIETUVOS KNYGA
ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių mokslų pagrindais.

